) فهرست مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول (

٤ · بسم الله
٧ · مقدمه
١٢ وموضوعه
١٥ المقصد الاول فى الادلة
·· الاول الكتاب
١٩ واما المشركه
٢٠ الاول باعتبار وضعه
٢١ الثانى باعتبار دلالته
٢١ الثالث باعتبار استعماله
٢٢ الرابع باعتبار الوقوف به
٢٣ اما الخاص
٢٨ ومنه الامر
٣٥ ومطلقه لايقتضى التكرار
٣٨ وهو اما مطلق عن الوقت
٤٥ واما وجوب الأداء
٤٧ واما معيار له
٥١ واما ظرف له
٥٢ واما مشكل
٥٥ والمأمور به نوعان
٥٩ واما محض كامل
٦٣ واما شبيه بالاداء
٦٣ ولابدله من الحسن بمعنى كونه
٦٦ وحكمه عدم سقوطه
٦٨ فلا بد له من قدرة
٧٠ والتمكن من الاداء يستغنى
·· عن البقاء
٧٢ الامر بامر الغير ليس امر اله
٧٣ ويؤمر الكفار بالايمان
٧٤ ومنه النهى وهو لفظ
٨١ تذنيب الامر بالشئ
٨٢ ومنه المطلق
٨٣ واما العام فلفظ يستغرق
٨٦ واذا خص بكلام مستقل
٨٩ الفاظ العموم الجمع المعرف
٩٣ والنكرة المنفية
٩٤ ومن لذوات من يعقل
٩٥ وما لكن الكنه لصفات
١٠٠ واما المشترك فما وضع
١٠١ واما الجمع المنكر
١٠١ واما الظاهر فما عرف مراده
١٠٢ واما النص فما ازداد ظهورا
١٠٣ وحكمه وجوب العمل بما وضح
١٠٤ واما المحكم فما ازاد قوة
١٠٥ واما الخفى فما خفى مراده
١٠٦ واما المشكل
١٠٧ واما المجمل فما خفى مراده
١٠٨ واما المتشابه
١١١ واما الحقيقة
١١٢ واما المجاز
١٢٠ فشرط صحتها حكما
١٢٣ فلا يجتمعان مرادين بلفظ
١٢٧ ثم شرط صحته قرينة تمنعها
١٢٩ ثم الداعى اليه
١٣٠ تذنيب
١٣٣ والفاء للتعقيب
١٣٤ وثم للتراخى
١٣٥ وبل للاعراض
١٣٦ ولكن للاستدراك
١٣٧ واو لاحد ما فوقه
١٤٢ ومنها حروف الجر
١٤٩ وفى للظرفية
١٤٩ ومن كلمات الشرط ان
١٥٧ وكم اسم للعدد المبهم
١٥٧ واما الصريح فما ظهر المراد به
١٥٨ واما الكناية فما استتر المراد به
١٥٩ واما الدال بعبارته
١٦١ واما الدال باشارته
١٦٣ واما الدال بدلالته
١٦٧ واما الدال باقتضائه
١٧٤ فصل استدل بوجوه فاسدة
١٧٨ ومنها ماقيل القرأن فى النظم
١٨٠ ومنها تخصيصه بعرض المتكلم
١٨١ ومنها حمل المطلق على المقيد
١٨٢ ومن المباحث المشتركة
·· على البيان
١٨٧ اما التخصيص فقصر العام
··· على بعض متناوله
١٨٩ واما الاستثناء فمتصل
١٩٢ واما التعليق فيمنع العلية
١٩٦ واذا تعقب الجمل المتعاقبة
١٩٨ وبيان تبديل وهو النسخ
٢٠٣ والاجماع لاينسخ ولا ينسخ
٢٠٤ فلا يزاد بخبر الواحد والقياس
٢٠٧ الركن الثانى فيما يختص بالسنة
٢٠٩ فصل فيما يتعلق بالقول
٢١٢ الثانى فى شرط الراوى
٢١٣ الثالث فى حال الراوى
٢١٤ الرابع فى الانقطاع
٢١٦ الخامس فى الطعن
٢١٨ السادس فى محل الخبر
٢١٩ واما حقوق العباد
٢٢٠ السابع فى نفس الخبر وهو اربعة
٢٢٣ فصل فى فعله القصدى
٢٢٤ فصل فى تقريره
٢٢٥ تذنيب شرايع من قبلنا
٢٢٦ الركن الثالث فى الاجماع
٢٣٤ الركن الرابع فى القياس
٢٣٦ اما شرطه فان لا يكون
··· الاصل مختصا
٢٤٠ واما ركنه فاربعة اما الاصل
٢٤٣ ولابد قبل التمييز من كونه
٢٤٦ الثالث المناسبة
٢٥٠ واما حكمه فالتعدية اتفاقا
٢٥٠ فصل ان سبق الافهام
٢٥٢ ولا يترجح الاستحسان
٢٥٣ واما دفعه فبوجوه
٢٥٥ واما تخصيص العلة
٢٥٨ السادس المعارضة
٢٦١ السابع القول بموجب العلة
٢٦٤ تذنيب قد يتمسك
٢٦٦ باب المعارضة والترجيح
٢٦٩ والمخلص عن التعارض
٢٧٣ تذييل وقد يرجح
٢٧٥ المقصد الثانى فى الاحكام
··· وما يتعلق بها
٢٧٨ فالفرض لازم علما وعملا
٢٧٩ والواجب لايلزم الا عملا
٢٨٠ والسنة نوعان
٢٨١ والحرام يستوجب العقاب
٢٨٥ واما الوضعى فاثر الخطاب
··· بتعلق شئ

٢٨٧ وهى اى العلة سبعة
٢٩١ واما السبب فمايكون طريقا
٢٩٧ اعلم ان لكل من الاحكام
... سببا ظاهرا
٣٠١ واما الشرط فهو مايتوقف
... عليه الوجود
٣٠٤ واما العلامة فمايعرف الحكم به
٣٠٤ الركن الثانى فى الحاكم
... بالحسن والقبح
٣٠٩ والمختار ان الحاكم فى الكل
... هو الشرع
٣١٢ الركن الثالث فى المحكوم به
٣١٣ وحقوق الله تعالى ثمانية
٣١٨ الركن الرابع فى المحكوم عليه
٣٢١ ثم الاهلية نوعان
٣٢٣ واما بالقاصرة انواع
٣٢٦ ثم العوارض نوعان
٣٢٨ ومنها الصغر
٣٢٩ ومنها النسيان
٣٣٠ ومنها النوم
٣٣١ ومنها الاغماء
٣٣٢ ومنها الرق
٣٣٨ ومنها الحيض
٣٣٨ ومنها المرض
٣٤٠ ومنها الموت
٣٤٤ اما النوع الثانى فاصناف منها
... الجهل اما جهل لايصلح عذرا
٣٤٨ واما جهل يصلح عذرا
٣٤٩ ومنها السكر
٣٥٠ ومنها الهزل
٣٥١ فالتصرفات اما عقايد
٣٥٥ ومنها السفه
٣٥٧ ومنها السفر
٣٥٨ ومنها الخطاء
٣٥٩ ومنها الاكراه
٣٦٣ والحرمات انواع حرمة
... لا تسقط
٣٦٤ وحرمة تسقط كالخمر
٣٦٥ الخاتمة فى باب الاجتهاد
٣٦٨ ثم المجتهد المخطئ مصيب ابتداء

١٣٨٩
T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI
Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısım Fatih
Yeni 1389
Süleymaniye U. Kütüphanesi
K. 1483

مرآة الاصول فى شرح
مرقاة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم * وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العميم * ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم * ليخلوا عن المرديات فينجوا عن عذاب الجحيم * ويحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لاينفع مال ولابنون الامن اتى الله بقلب سليم * والصلوة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم * وسدد مناهج الحق بسنته الجريم * محمد واله وصحبه المجمعين على تميم العصيم * والقاشعين بانوار الاراء ظلم شبه كالطريم * ماجاد الغمام بدمعه على الغميم * ونبت القضيم من مهامه القصيم * امابعد فان اولى ماتقترحه القرائح القوارح واعلى ماتجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح * مايتوسل به الى وسيلة الغفران * ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم الاصول الذى به يعتلى ذرى الحقايق الاسلامية * ومنه يجتلى عرى الدقايق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم الله دار السلام * كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفى ذا العلة ويسقى ذا الغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة فى بيداء الاصول

لادرع هين الحصول * شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول * وزهدت فى تنقيص شانه اسنة السنة الفسول * فالاقدام بعدها على تصنيف فى الاصول * وترصيف ابواب وفصول * كالاعانة بالغرفة حين الاستعانة باليم * والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام واستطلاع رأى رئبس قمقام * والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام * لساغ له العزم والاقدام * وان لم يعجب الحسدة اللئام (بيت) ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرايح الحمر الوحش اذهوراتع (ثم انى مع انى بالقصور معترف * ومن بحور نحور النحارير مغترف * قد استهوانى الشعور بمكنونات ضمائر الاحبار * واستهامنى العثور على مخزونات سرائر الاخيار * ولم اراليه سبيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب * فرتبت اولا محالة انيق النظام * بل مجلة رنيق الانتظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين مع زوائد من فوائد اقتنصها سهام النظر الصائب وقلائد من فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب * ثم القيتها فى زوايا الهجران * ونسجت عليها عناكب النسيان * لمانى فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد * افضل ديدنهم الجور على سبيل السداد * ومنهج الرشاد وامثل هجيراهم تمزيق الادم باسنة شداد والسنة حداد * قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا * ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا * حتى امرت بلسان الالهام لاكونهم من الاوهام * ان اميط عن وجهها اللثام * واظهرها بين ظهران الانام * فشمرت عن ساق الجد فى الانتقاد * وامسيت شهدا فى الاجتهاد * وسهرت فى الارتياد فجاءت بحمد الله ذى الفضل والندى * وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا * اضاءت بها سبل الفروع قويمة * وامسى بها نهج الاصول مسددا * بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنيان الاصول مشيدا * اذا رأت الحذاق غرة وجهها تجلت لهم عقدا ودرا منضدا * لئن نظروا فيها بعقل مؤيدا * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا * ومن جد فى تحصيلها حج خصمه * ولو كان عون الخصم سيفا مهندا الهى كما وفقت للجمع اعطها قبولا * لدى الاصحاب دهرا مخلدا *

اول لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويد عونى الهها مجيدا * جزى الله
فى اولاه خيرا بماسعى * واولاه فى اخراه عيشا مرغدا * ثم لما احسست
فيها الايجاز * وان لم يبلغ مرتبة الالغاز * وآنست فيها الاشكال وان لم يصل
حد الاخلال * فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها * بكشف نكتها
وابرازها * ويشتمل على حل اشكالها بالاماطة اعضالها * وتفصيل اجمالها
مع تحقيق المرام وفق مايراد * وتدقيق فى المقام فوق مايعتاد * بمعان يتلذذ
بدركها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلألأ خلال السطور كانها
نور على نور * كان الثريا علقت فى جبينه * وفى انفه الشعرى وفى خده القمر
(وسميته) مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول * متضرعا الى الله ان
ينفع به المحصلين ويجعله سببا لنجاتى فى يوم الدين * ثم المأمول من المأمون عن
الاعتساف والمرجو من المجبول على الانصاف * ان لايبادر الى الرد والانكار
ويقبل على اعمال الروية والافتكار * لعله يونس من جانب الطور جذوة نار *
وفى ظلمة الليل البهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزلل * او وجد فيه هفوة
وخلل * فعلى الواقف ذى المروة ان يصلح ماأرى من الخطل * او يصفح
عما يستوجبه من اللوم والعذل * فان ترك الاساءة من اخوان الزمان * نهاية
ما يتمنى عندهم من الاحسان * لئن ادركت فى نظمى فتورا * ووهنا فى بيان
للمعانى * فلا تنسب بنقصى ان رقصى * على مقدار تنشيط الزمان * وها انا
اشرع فى شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وهو الملجأ فى كل باب
واليه المرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء للملابسة
والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذى الحال
الاولى او ضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا
باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة
اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذى بال
لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائى
وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه
ان الابتداء يعتبر فى العرف ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع
فى البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده
بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شئ منها اذ لا وجود
للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهرى

يعنى ان المصنف آثر الحمد
طريقة الدال على ما هو المتعارف
من ايراده بالجملة الاسمية او
الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله
تسوية بين الحمد والتسمية فى
كون كل منهما مبدأ العامل وحال
فيه حتى * يتأتى التوفيق بين
الحديثين اى لا يتحقق ولا يتم يجب بنقطع
وينتهى وهو لا ينافى ان يحصل
الابتداء بكل واحد من التسمية
والتحميد فيتأتى التوفيق ونظيره
الحركة من مبداء معين الى
منتهى معين فانها لا توجد ولا تتم
قبل الوصول الى المنتهى مع
ثبوت الحركة للجسم فى كل جزء
من اجزاء المسافة فليتأمل *

بين النصين بناء على حمل الابتداء على الاضافى باق بعد والجمع ممكن بان
يحمل احدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى فيتأسى بالكتاب الوارد
بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن
التبعية المخلة بالتسوية (لمن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم
(شيد) اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس شاد القصر واشاده
وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سيأتى ما يبتنى عليه غيره والدين
لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم
المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية
(وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد
من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد (المبين) اى الكاشف
لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز (ومصليا) عطف على حامدا
(على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة
والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ابهمه للتعظيم قال الله
تعالى * ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والمجمعين) اى المتفقين
(على استحسان استصحابه) اى عد ايثار صحبته حسنا (اجمعين) حال
من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع
والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب
لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة
للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان
الذى هو قياس خفى لانه مظهر لامثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر
اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب
لان النفى اما منا او منهم فلابد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا
ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد
بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة
فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما تحقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله
تعالى والصلاة على النبى وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها
فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مجلة) بفتح الميم والجيم وتشديد
اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتملة على غرر مسائل الاصول) الغرر جمع
غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه

اولان ذاته تعالى مبهم لا يدرك
كنهه فآثر الموصول المبهم
لتناسب اللفظ معناه *

يدخل فيها اصول الفقه ايضا
لان الفروع وقعت فى مقابلة
اصول الدين *

الاستصحاب هو الحكم ابقاء شئ
كان فى الزمان الاول ولم يظن
عدمه *

(ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع در والمعقول القياس والمنقول باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة) اى المعيبة والدخل العيب (حالية) اى متزينة (بالاشارات) الى الدقايق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم) اى مقوم ومعدل (لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره (فى الوصول الى مستصفى حقايق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول و بالحقايق مسائله و بالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل (نظمها) اى المجلة (بتهذيبه) اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا (مع الاحكام) اى مع كونه محكما متقنا (مغن عن التنقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية و الغاز (وفحواها بغاية تبيينه) اى بسبب كمال توضيحه (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق (كشف الاسرار) يعنى ان فحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول و امارة مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النيل والوصول (رتبتها) اى المجلة (معولا) اى معتمدا (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه) العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر (وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه (شعر) فمن يبتغ اسباب العلى * فليصل بها فتلك الى نيل العلى * خير سلم (اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبتها (كفاية من كنز الهداية) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لاقدام العقل والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج ارشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية على اللغو او الاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لا تحقيق (مجيب) اى سميع ٢ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهور (وعليه) لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) اى لا الى غيره

(انيب)

٢ اى لا يعنى انه يقبل دعوة كل داع حتى يرد السؤال انه ليس كذلك لان بعض الداع لا ينيل دعاءه قطعا *

٩ فى اختيار التبيين فى الحد والتعيين فى الموضوع والغاية اشارة الى ان المعدودة من المقدمة تصور العلم والتصديق بموضوعه والتصديق بفائدته *

٧ بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهى مأخذ الجنس وكون الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهى مأخذ الفصل الذى به كمال التمييز *

(انيب) ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق و اربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف (مقدمة) اى هذه مقدمة فى تبيين ٩ حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثيرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا و لما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه و قدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات و قدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل (علم) اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى و علم الرسول و جبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها او اصول وقواعد او ادراكها فيدخل العلوم المذكورة وتخرج بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام الشرعيتين) اى المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها)

* وهو كون الموضوع الادلة والاحكام جميعا

٨ لان المقام مقام التعليم وتمييز العلم الشرعى انفع فيه للطالب لا التمييز فى نفسه *

لزم التكرار مما قال به صاحب التنقيح وتبعه صاحب التلويح لتعسفهما ثم ظهر انه لا تكرار فى الاول واما لان ابن الحاجب حده لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال واراد به الاجتهاد واستنباط الاحكام عن الامارات فان مراده فى الاول بيان كون الاصول وسيلة الى استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها قطعية كانت او ظنية ومراده فى الثانى بيان المصطلح وهو مما الفقه عبارة عن ضمنهم العلم بالاحكام الظنية فقط *

اى لتلك الاحوال (دخلا فى اثبات الثانية) اى الاحكام (بالاولى) اى الادلة
قوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك
الجزئى والبسيط تصورا اوتصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير
من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال
الجزئية على وجه التصديق والدليل مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر فى احواله وصفاته
فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رُتِّبَتْ أدَّت الى المطلوب الخبرى والمفرد
الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله اَوْصَلَ اليه كالعالم للصانع والثانى
هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار
دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط
الاحكام منها وبالحكم ماثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد
كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة
والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه
وانواع الخطاب والوضع كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية
وبعض الشافعية يُعَرِّف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد فى التعريف قيدًا اَوْ الوضع
فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من
الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال فى الاثبات كونها
معتبرة فى كبرى الاقترانى اوملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب الفقهى
سواء كانت محمولات اواجزئية لهما اواوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت
من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة
ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك اونشأت من الاحكام
كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع
من الادلة فان القياس مثلا لايثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به
فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لايثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه
فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها
فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل
الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة
احوال الادلة والاحكام التى لاتنحصر فى عدد يُتَمَكَّن من ضبط تفاصيله
فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط
ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور
فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر
من القواعد بناء على ماتقرر عندهم ان اسم العلم لايطلق حقيقة الا على
القواعد اوادراكها اوالملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما
هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذلا يتوصل بها
مطلقا الى ماذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية
الى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى
بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد
الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى
لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد مايصح ان يقع كبرى خاصة
ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد
الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القواعد فخلاف المعهود والمتعارف
وكفى بهذا سببا للعدول والثانى ان مفسرى التوصل بماذكرنا صرحوا
بان المراد التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب
القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لماتقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب
مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقه) لمافرغ عن التعريف اللقبى
فشرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف
المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه
والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لاشتهار
ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى وهو مادل على شئ باعتبار معنى
هو المقصود سواء كان مشتقا او فى معناه تفيد الاختصاص باعتبار
ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة النفس مالها وماعليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابى حنيفة رحمه الله وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامين بعدها اعنى مالها وماعليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط وهذه الملكة لاينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لاادرى لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا ولامر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها احكام ماينتفع به او يتضرر دنيوية كانت اواخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها فى الواقع فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ماينتفع به ويتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط (ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ فى اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بعملا الكلام والتصوف) اى علم الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزده) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول) لهما لكونهما من الفقه عنده حتى يسمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهى تدرك بالدليل لا ثبوتها فى الواقع حتى ان تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان قيل لايبحث فى الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب وكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة

(احوال)

فمعرفة مالها وماعليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة مالها وماعليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف ومعرفة مالها وماعليها من العمليات هى الفقه المصطلح *

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامى ومايتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر فى جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر فى جعل مباحث العلم والنظر فى مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية فى تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين اوبين غيرهما والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة (عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر فى الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونهما من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم ٦ بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضى والنافى مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع فى بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ماينبنى) على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ماذكر انما هو معناه اللغوى (ونقل) فى الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والمختار) عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوى الشامل ويقيد بالعقلى بالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى فيكون اصول الفقه ماينبنى هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله اومايتوقف عليه دليله الثانى ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لايكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى

٦ اى العلم بوجوب لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى * قوله وما يتوقف عليه كمباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مثبتات الفقه ومسائله وفيه رد على صاحب التنقيح حيث ذهب ان الاصول ههنا بمعنى الادلة فقط * قوله اذا جعل لقبا يكون منقولا اما احتيج الى النقل لان اللغوى لاصول الفقه وهو مبتنياته يتناول الادلة التفصيلية وفساده ظاهر فلابد من المصير الى النقل لاخراجها وهو بطريق الغلبة اذا تصرف اهل اصطلاح وهو قوله ماينبنى عليه غيره *

الى العلم واذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان نقل لى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن تعريف اصول الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له او للخارج المساوى له فى الصدق اوفى الوجود فان المباين للشئ اذا قام به مساو ياله ٩ فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزئيه دخلا فيه والثانى كادراك الامور الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك العارض له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى او مقيدا بعرض ذاتى نحو الدليل المعين المؤول يفيد الظن او على نوع الموضوع ٤ اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتى له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المؤول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس ٣ فى السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف فى موضوع الاصول فقيل انه الادلة فى الاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام فى معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هى السابقة فى الاعتبار والحق انه (الادلة) السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لا ما اختاره صاحب الاحكام) خصه بالذكر لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التى لها دخل

(فى)

٩ بالوضع له ففيه اذ على المحقق عضد الملة والدين حيث قال ولو حمل الاصول على معناه اللغوى يعنى معناه ما يستند اليه الفقه يشمل الاقسام فلم يحتج فى الموضوع الى النقل وقد حققناه فى المحاكمات العضدية ✱

٤ فيه اشارة الى ان نوع النوع فى حكم النوع فان الامر نوع من الكتاب و السنة ايضا وهما ✱ نوعان من الدليل السمعى

٣ اى يبحث عن احوال انواعها وعن انواع انواعها وعن احوال اعراضها و انواع اعراضها وان كان كل منها نوعا من الدليل السمعى ✱

فى المبحوث عنه راجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفى اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى (ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجع احديهما الى الاخرى بالتأويل كما قيل فى احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة فى الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة فى الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان مجامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافى للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما فى الجامع او باشتراكهما فى جامع ذاتى او عرضى الاول باطل بالاجماع وكذا الثانى والثالث عند المحققين اما الثانى فلان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع ذاتى كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سيناء فى الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها فى الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذى هو موضوع الهندسة معنى جنسى بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسى البعيد عن الخيال فى غاية الاشكال

وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك فى العرضى المطلق لايكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك فى العرضى الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لايشترط والا لما وقع البحث فى الطب عن احوال الادوية والاغدية ونحو ذلك لانها لاتشارك البدن فيها بل فى الانتساب اليها واعتبار ماينهما لايفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ فى كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء فى اللفظ واماعدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر فى موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لايخفى على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع شرع فى تعيين الفائدة فقال (وفائدته) كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو مالاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد فى افعال الله تعالى لاستلزامها استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى مابه يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة ولو اجمالا فلهذا احتيج اجمالا الى علم آخر باحث من خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فانحصر)

(فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام انحصر (المقصود) اى فى الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او فى الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيماذكر والثانى يتناول المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد (الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى اوغيره والوحى اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فلحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل باحدى الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام * دع مايريبك الى مالا يريبك * والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلوة والسلام * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * وقوله عليه السلام خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو) اى المقصد الاول الذى فى الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال الادلة الاربعة الركن (الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل بالتواتر ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتبة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى موضعه واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لايوافق غرض الاصولى

لان سائر الكتب السماوية
وغيرها لم ينقل شئ منها فى
المصاحف لانه اسم لهذا
المعهود المعلوم عند الناس
حتى الصبيان

وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرأنا فى العرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب لبس بتام مع انه قرأن شرعا
حتى يجرى عليه احكام القرأن واقول اريد بعض منه دال على المعنى
فيخرج حروف المبانى ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث
الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما لبس الا من حيث كونها
دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو
ههنا قد يكون كلمة اوكلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص
والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق
والمقيد وحروف المعانى وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام
النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرأن آية
كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرحوا
به فى كتب الفقه وان كان فى كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا
فى الكتابة اسماء فى العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على
ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرأن كل كلمة اوكلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء
من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعى لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى ومما يدل
على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسى بعد ما وافق
الفقهاء فى كتبه الفقهية قال فى اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة
لبست بمعجز وهو قرأن يثبت به العلم قطعا فان ما دون الآية والآية
القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرأن قرأن
حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرأن حقيقة وحكما لا عرفا
وكل ثلث آيات قصار اومقدارها قرأن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر
الاصوليون الاول والامام الثانى فى المشهور والامامان الثالث هذا
غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف
يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل (وهو) اى
الكتاب المرادف للقرأن فى العرف (النظم) وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا
كان اومركبا فان ترتيب الحروف اوالكلمات المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة

كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فكشور ومغلوب والعبرة
فى التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث
الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه
السلام (على رسولنا) صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره
المنقول عنه تواترا) خرج به جميع ما سوى القرأن من منسوخ التلاوة والقرآت
الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله
عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات اوالاحاد كما اختص بمصحف ابى نحو فعدة
من ايام اخر متتابعات (وله) اى الكتاب (مباحث خاصة) به غير مشتركة بينه
وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة
بالكتاب (فهى ان المنقول بلا تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة اوالاحاد (لبس
بقرأن) لانه مما تتوفر الدواعى على نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه اصل
سائر الادلة والعادة تقتضى بتواتر ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه لبس
قرأنا قطعا (فهو) اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرأنا ظهر ان النقل بالتواتر
(شرط) فى كون المنقول قرأنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط التواتر (مطلقا)
سواء كان فى جوهر اللفظ اوفى هيئته (وقيل) يشترط (فى الجوهر لا الهيئة)
اعلم ان القرآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى
بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا تختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل
الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها
لو لم تكن متوترة لزم ان يكون بعض القرأن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها
مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال
ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه
انما يشترط فيما يعد كونه بعضا من القرأن كالحرف والكلمة واما الهيئة
المحضة فلبست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر
المحققين (فالشاذ) اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا فى كون المنقول
قرأنا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة اوالاحاد (لا يعطى)
على البناء للمجهول (له حكم القرأن) من اكفار جاحده وجواز قراءته
فى الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعى
ونحو ذلك (وان جاز العمل بمشهوره) اى بما نقل عنه بطريق الشهرة
من الشاذ لا بالاحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرأنا اوخبرا ورد بيانا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم فى الجواز عبر به وقال مالك والشافعى رحمهما الله لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرأن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبراً وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدى اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبى عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم ورد ههنا اشكال وهو ان القرأن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرأن لا كفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع فى اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفى لقرآنية ما كونه قرأنا ضرورى والا فالقول به اثبات لقرأنية ما عدم كونه قرأنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولا (فى البسملة) اى قوة الشبهة الحاصلة فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع (فى اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة فى اثناء سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرأنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرأن الان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة انها آية فذة من القرأن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم فى كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الاخر وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين فى شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا قلنا هى قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح فى انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر (واما) واما المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها لا يلايم غرض الاصولى ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله يجوز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرأن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابو حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرأن وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرأن فى الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا

وان لم يكن تحقيقا والثانى وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة قلنا لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى * فاقرؤا ماتيسر من القرآن * على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام فى شرح المبسوط ان نوح ابن مريم روى رجوع ابى حنيفة الى قولهما رحمهما الله قال وهو الاصح (وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع اعتبارات فان علمائنا اختاروا فى النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث ينفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولى لايبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت فى احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لاما قال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض بما يجب تركه وترك التعرض بما يجب ذكره اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات فى القصص وغيرها واما الثانى فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لايكفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع فى معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لابالموضوع فقط ولاتعرض لهما الابما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الاالثانى فانه ثمن كما سيأتى التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للمعنى قدمه لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى على الانفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام) وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو

(المشترك) وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلااستغراق فهو (الجمع المنكر) اورده بدل المأول لا لان اطلاق المأول لبس باعتبار الوضع وان بقى تناوله الوضعى واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع لبس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذى ترجح بعض معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء فى قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل بتكلف فيه وضرورة باعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى فيدخل فى العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافى ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا وبكون الافراد غير محصورة ان لايكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين فيدخل فى العام السموات ونحوها التقسيم (الثانى) حاصل (باعتبار دلالته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث ينفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على مايتعلق بالاستعمال (وضوحا وخفاء) اى من جهتهما (وهو) اى الثانى والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها يتبين الاشياء ولبس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين فى موضعها ان شاء الله تعالى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو (الظاهر) والافهو (النص) وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو (المفسر) وان لم يقبل فهو (المحكم) وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهى (الخفى) واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو (المشكل) والا فان كان بيانه مرجوا فهو (المجمل) والافهو (المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو

(الحقيقة) والا فهو (المجاز) وكل منهما ان ظهر مراده (فهو الصريح) وان استتر (الكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اى باللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا فهو (الدال بعبارته) والا فهو الدال (باشارته) فان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال (بدلالته) والا فهو الدال (باقتضائه) والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل من حق اقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم فى كل تقسيم التباين الحقيقى بين الاقسام بل يكفى التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما فى التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما فى هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشتمل الكل) اى تعتبر فى كل واحد من الاقسام السابقة (وهى) ايضا اربعة الاول (معرفة مآخذها) اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن لقلة جدواه فى نظر الاصولى مع كونه مستقصى فى المطولات (و) الثانى معرفة (معانيها) اى حقايقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اى الآثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا اوظنا اونحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قدام عن النظر فادعى انها تبلغ الى سبع مائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة اوالاشارة اوالدلالة اوالاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفى كل

(واحد)

واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع فى تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقى او اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام (على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا اوجنسا فيدخل فيه التثنية ومنه الفعل والحرف مالم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (فى الاسم) قيد به لان التعين والنوعية والجنسية لا يتأتى فى الفعل والحرف (عين) اى معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد فى الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى (وحكمه) اى اثر الخاص الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن الدليل وسيأتى تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقة اولازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت اوازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا لا فسخا) فانك ستعرف ان المذكور فى آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره فى ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ

٦ فان معنى اللفظ ما وضع له فوحدته وكثرته انما يكون بتوحيد الوضع وتعدده اذ ليس المراد بالواحد ما لا جزء له وذلك ظاهر ولاشك ان العام من حيث هو عام متحد الوضع فحينئذ يكون معناه واحد فان قيل قد صرح صاحب التنقيح بان كلا من العام واسماء العدد والمشترك موضوع للكثير قلنا معنى كون العام موضوعا للكثير كونه موضوعا لامر يشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزءا من جزئيات الموضوع له من العام وجزءا من اجزائه من اسماء العدد ونفسه فى المشترك صرح به فى التلويح
منه

كما روى عن الشافعى لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتزار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظ (و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله تعالى * الطلاق مرتان * ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى * فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت * اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء لا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال اولا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء ففى تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعى ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهى التى ازنت اوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التى تزوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعى بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فيقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا الا ان يكون صحيحا

(ومستوجبا)

ومستوجبا لثبوت ما نفى او سكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق او المقيد على الحكم المثبت كما سيأتى وههنا كذلك وعن الثانى انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد والمقيد به تقرره فى الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعى فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الآية التى نحن فيها على ما حملناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح (بالاطهار) دون الحيض (فى اية التربص) وهى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقد اولها الشافعى رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلثة بالرأى وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون فى الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقضى العدة بباقى ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت فى الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الرابعة جيئت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام فى الطلاق المسنون وهو الواقع فى الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء فى ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ عما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال (وتحليلية الزوج الثانى) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا فى ان الزوج الثانى هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام ابو يوسف وبعضهم الى الثانى واختاره محمد والشافعى وزفر رحمهم الله وجه الثانى انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

وهدمها لايكون الاباثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص فى الغاية واثر الغاية فى انهاء ماقبلها لافى اثبات حكم لمابعده فالزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لامثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بنى آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبت لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث لاقبله فلا يكون هادما لمادونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لايكلمه فى رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى او كلمه فى رجب قبلها حنث ونحن نقول فى اثبات حقية اللازم محللية الزوج الثانى اى اثباته الحل لم يثبت بقوله حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل (باشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقنى ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الامثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لاحتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة فى اشتراط وطئه فى التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتى واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لاواسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى فى الآية وحتى فى الحديث (و) باشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة من ذمهما واثبات خساسة لهما لانه مابعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى هدم الزوج الثانى حكم (مادون) الطلقات (الثلث بدلالة) الحديث (الثانى) فانه لما افاد باشارة كون الزوج الثانى هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت فى المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة فى ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه

(من)

من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثانى انتفاء الاول اذ لافائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لايخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون دخول الزوج الثانى شرطا فى محلليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه (لابحتى تنكح) متعلق بجميع ماسبق اما ان المحللية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح فى الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها لاتسمى واطئة لاالوطئ كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين فى النكاح والزوج وذلك لانا لانسلم انه مجاز فى العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطئ الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمأب (قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لابقوله فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع لفظ خاص بمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم فى الذى ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعى ان كان هكذا لايحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام * لاغرم على السارق بعدما قطعت يمينه * اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع

لموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لايجوز بخبر الواحد
قلنا المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد
الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه
بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله
تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود
تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لايخلو عن اضطراب ولذا قال فيل (ومنه)
اى من الخاص (الامر) قدمه على النهي لان المطلوب به وجودى
وبالنهي عدمي والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام
وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام (وهو لفظ)
احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ
(الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع المأمور به ليست بشرط عند
اهل السنة كما سيأتى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب
به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير
ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به
الصيغ المستعملة فى الندب والاباحة فانها لاتسمى امرا كما سيأتى
(بوضعه) حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب
الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب
منك الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب
نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو
بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط
العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا
ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون
او تشاورون او لاظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام
هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء
افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى
اعنى التكلم بالصيغ فلا يلايم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة
ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله

افعل معنى معتد به لانه هو المقول الثانى انه ان اريد الامر على اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على
طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولى فغير
مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد
والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهى والمبلغ والحاكى وشيء منها
لاتسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه
عناية فى التعريف بحيث لا يساعدها العبارة لايخرج صيغ الندب
والاباحة كما لايخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف
(الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه
فقيل انه كناية عن كل مايدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل
المراد به مايكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم
جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل ما بنى للمفعول من الفعلين
(ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى امر (وهو) اى ذلك المراد هو
(الوجوب) لا الندب والاباحة وغير ذلك (للنص) اما الكتاب فقوله تعالى
* فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم * فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد
به فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها
الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام * لولا ان اشق
على امتى لامرتهم بالسواك * وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب
فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بيختص اى
يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة
وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على
تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول
بوجوه واشار الى الاول بقوله (للنص) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على
كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على
الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لايزالون
يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لاغير
وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لاثباتها بالقياس اوالترجيح بالرأى فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على الاختصاص الثانى بقوله (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضى والحال والاستقبال وهو انما يكون بانحصاره فيه حتى لوفهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به) اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثانى اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به اوالمندوب اليه اعنى ما تعلق به صيغة افعل للايجاب اوالندب ومن الثانى انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة فى اى معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخى والجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى افعصيت امرى فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأمور به * لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك * وايضا المندوب لا مشقة فيه وفى المأمور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به من تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا) يكون (موجبها) اى

(اثر)

اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب (ولا) يكون موجبها (اباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة (و) لا يكون ايضا موجبها (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط اوالندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا فى موجب الامر بشئ بعد خطره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعى والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة فى قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل فى الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة فى غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت فى الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة

لابدلهامن دليل فلماالامر بعدالحظر وردللوجوب بدليل وجوب قتل شخص
كان حرام القتل بارتكاب مايوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات
بعد خطرها و وجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران
بعد الطهارة وزوال السكر و وجوب الجهاد بعدانسلاخ الاشهر الحرم
فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب
لماجاز الحمل فى هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثانى بقوله (ولا
يكون (الفعل) اى فعل الرسول عليه الصلاة والسلام سوى فعل الطبع
والذلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كماذهب اليه
ابن سريج والاصطخرى وابن ابى بريدة والحنابلة وجماعة من
المعتزلة (اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة
فى الصيغة اختلفوا فى الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما
لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه
ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل
مستقل ودفعا لمايرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة فى الفعل
ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى
وامرهم شورى بينهم فنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله وامثال
ذلك والجواب بعد تسليم كون ماذكر فى هذه الايات بمعنى الفعل ان
تسميته امر امجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل
يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتمونى
اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلاة والسلام
صلوا لابفعله واختار الامدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو
كون اسم الامر متواطئا فى القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز
فى احدهما ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق
والثانى انه لو كان متواطئا لماتبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق
اذلادلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة
حقيقة فى الوجوب (اختلفوا فى كونها) اى الصيغة لا الامر اذ لايساعده
الادلة من النظر فيه كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعدما اثبت فخر
الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة فى الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه
مجازا بصحة النفى مثل ما امرت بصلوة الضحى اوصوم ايام البيض ولادلالة فيه
على كون صلوا اوصوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف فى امر لا الصيغة
اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب
خاصة ونفى الاشتراك لاينافى اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب
والاباحة كما لايخفى وعن الثانى ان كون الامر مجازا فى معنى يستلزم كون
الصيغة ايضا مجازا فيه اذلاقائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة
حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك فى صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على
ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر
بمعنى امر على ماصرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل
كلامه على ماذكر فظهر ان الخلاف انما هو فى كون الصيغة (حقيقة اذا
اريدبها الندب والاباحة) فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذى هو المعنى
الحقيقى واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران
موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الاخر واعترض عليه بانه
يوجب ان لايوجد مجاز اصلا اذلابد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير
المنفك اقول المعتبر فى باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لامتناع الانفكاك
كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب
ان يكون اللفظ المستعمل فى الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه
ليس غير الملزوم بهذا التفسير (وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان
معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج
فى الترك والشئ فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان
فى الاعمى والجمع فى بعض الافراد (ورد بوجهين الاول ان اطلاق
الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثانى ان جواز الترك جزء منهما
وبه يباينانه الجواب عن الاول انه لامشاحة فى الاصطلاح فيجوز ان يصطلح
على تسمية بعض ماسمه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب
التنقيح عن الثانى بان الامر غير مستعمل فى تمام الندب والاباحة بل فى جواز
الفعل الذى هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على
حرمة الترك (واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لايكون ندبا ولا اباحة
بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه

بل فيهما (وجوابه ان النزاع اذا كان فى الصيغـة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب اوالاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا اومساويا وبالقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك (فان قيل قد صرحوا بارادة الندب اوالاباحة بالامر ولاضرورة فى حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وماذكر ان الامر لايدل على الجزء الثانى ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد اوالمجاز فممنوع لم لايجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل (قلنا لاسبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هوجواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك اوبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم ان كونه انسانا بالقرينة (فان قيل غاية مالزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر فى الندب اوالاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزء من الوجوب (قلنا لاامتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذى فى الندب والاباحة والتجويز الذى فى الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتأمل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى بقى الجواز عند الشافعى) لاعندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى (فلا مجاز) فى الجواز (ايضا) اى كما لاحقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لادلالة المجاز على مدلوله المجازى لانتفاء الاستعمال

(وهما)

وهما فرعة فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لايصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت اوعلق بشرط اوخصص بوصف اوجرد عنها فان المراد بالمطلق هنا هو المطلق عن تلك القرينة فلاينافيه التقييد بماذكر (لايقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان فيفترقان فى مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لاالتكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقديذكر العموم ايضانظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب (الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لاالاخبار وجوابه ان التعريف زائد لايثبت الابدليل ولادليل واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهومن اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال أكل عام يارسول الله حين قال عليه السلام *ياايها الناس قدفرض الله عليكم الحج فحجوا* لايقال اوفهم لما سأل لانانقول علم لانه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجد انه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (الثانى هو مذهب الشافعى انه لايوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتى جوابه

(الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لايحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * اومقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن مطلق الامر المعلق بشرط اوالمقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثانى واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لاالاسباب المحضة كما ظن وكثيرما يطلق السبب على العلة فكانه قال وماتكرر من العبادات فبتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولاشك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لايدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد فى الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لايضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب فى الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لابمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها فى اول الوقت فى الصوم وآخره فى الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا انه لايوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اى سواء علق بشرط اوقيد بوصف اولا (بل يقع على اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كال المسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له (مصدرا لايحتمل محض العدد) كالاثنين فى طلاق الحرة والثلثة وغيرها من الاعداد فى سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لايقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه اواعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كال المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفرد انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم لكنه لاينافى احتمال العدد وانما ينافيه لولم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولايخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هى هى لادلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لادلالة للعام على الخاص اصلا ولادليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثانى لانسلم ان المفرد لايقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لابمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذلانعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين احدهما عن الآخر الثالث انه لولم يحتمل العدد لماصح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين وصم ثلثة ايام اوكل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لانسلم انه تفسير بل تغيير الى مالايحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذاقرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لوقال لامرأته طلقتك ثلاثا اوواحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس فى ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوى المطلق ولاشك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى ماذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى مالا يحتمله مطلق اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

اللغوى (وكذا) اى كالامر فى عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له
(كل اسم فاعل دل عليه) اى على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل
جعل علما كالحرث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة
للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق فى آية السرقة فان
المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال
ههنا للواحد الاعتبارى اعنى كل السرقات التى توجد منه لانه يؤدى
الى ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع
فبالمرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فهى اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما
والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله
تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القراآت تفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى
او الاعم مرادا ضرورة فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع يسرى
السارق فى الكرة الثانية يكون ضعيفا (قيل مع ان الحكم واحد والحادثة
واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا (اقول انما لم يحمل الشافعى
المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا لانه لا يحمل
فى مثل هذه الصورة (وهو) اى الامر (اما مطلق عن الوقت) وهو الذى
لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد وغير
مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثانى موقتا واما
صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام
المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم
الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبنى على الظاهر (كالامر
بالزكوة ونحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات (والصحيح)
الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه) اى الامر
المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان بحيث
يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى
والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك ان تسجد
اذ امرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الامر
مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم ان الفور
مستفاد من الامر بل من الفاء فى فقعوا له ساجدين اقول قد منع
المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى

(اذا)

وهو اما مطلق عن الوقت اه المشهور فيما بينهم ان التقسيم الى المطلق عن الوقت والمقيد به انما هو للمأمور به والمص جعله للامر فقيل المراد بتقييد المطلوب به الحكم مختص جواز الاداء المأمور به بوقت محدود يكون الاتيان به بعده قضاء كالصلوة فانها تختص بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به بعد ذلك الوقت قضاء فيه انه يوجد بدون الوقت جواز الاداء بل يكون قضاء فعلى المأمور به مطلقا عن الوقت فقط بعده يتوهم ان الامر مطلقا عن الوقت فلا معنى لكون الامر مسوى

اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا على انه يجب السعى عقيب النداء
بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان
فيه حيث خالف الجمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك
امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى بمعنى عدم التقييد
بالحال لا التقييد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة هو الاولى وايضا يصح
ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور
لكان الثانى والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجويز ان يكون الاول
بيان تقرير والاخيران بيان تغيير (واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان
كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير
الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل
الساعة مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فمسلم لكنه غير
مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع
(بلا خلاف بينهما) اى بين ابى يوسف ومحمد وذهب الكرخى وجماعة
من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابى يوسف خلافا لمحمد والصحيح
انه لا خلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (فى الحج) انه هل
يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخى كما ذهب اليه
محمد (ابتدائى) كما سيأتى بيانه وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على
ان الامر المطلق للتراخى وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام
ومن تبعه (او لعدم الاطلاق) بل لتقييده بالوقت كما ذهب اليه شمس
الائمة السرخسى حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف
المعروف بين اصحابنا فى الحج انه على الفور ام على التراخى ثم قال وعندى
ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر
الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة (واما مقيد به) اى بالوقت
وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
فقال (وهو) اى ذلك الوقت (اما ظرف للمؤدى) اى المراد به ما يفضل
عن المؤدى اذا اكتفى على قدر المفروض (وشرط للاداء) اى لان يكون
الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته

بالسجود

يوجب الفور

ولنا ان الفور وهو التقييد بالحال امر بالصفات المأمور به زائد عليه ليس عينه ولا جزئه ثبوتى وجودى ليس باق على العدم الاصلى فيحتاج فى ثبوته الى القرينة اذ لا دلالة لمجرد الامر عليه بخلاف التراخى فان عدم التقييد بالحال والاستقبال امرا زائدا لكنه ليس بثبوتى بل هو عدم اصلى لا يحتاج الى القرينة لا بمعنى التقييد بالاستقبال فانه كالفور امر زائد ثبوتى يحتاج الى القرينة وهذا جواب عن القلب بان التراخى بمعنى التأخير وهو التقييد بالاستقبال كما ان الفور هو التقييد بالحال فكل منهما امر زائد ثبوتى يحتاج الى القرينة وتقرير الجواب ان المراد بالتراخى ليس هو التأخير بل هو عدم الفور هذا ومن يعلم ان محصل المذهب المختار ان الامر المطلق لا تقييد بزمان وقد صرح به فى المعنى فيشكل عد الامر من اقسام المعرف بما دل على اقتران الحدث بزمان او ما يؤدى مؤداه وكم فرع به سمعك العلوم العربية فتبصر

للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف لاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب لنفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره فى وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقويها قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * فان الاصل فى اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيق وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشرى والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلى والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله (وللمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله قلنا قد يجب عليه اى لكون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام فى الاداء لا القضاء فانتفى الثانى فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصلح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح (ولانتفائها) اى المنافاة (فى) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب فى حق القضاء (الكل) اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اى ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف فى السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى فى الجزء الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يله الشروع (تنتقل) اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور الاعتبارية (قلنا قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (الى جزء) متعلق بتنتقل (يسع ما بعده) اى ما بعد ذلك الجزء (التحريمة) منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سيأتى ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لزفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا (قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث (اما اولا فلانه مناقض لما قال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا
للاداء آلة له وسلامتها ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه
اذ لا معنى لسلامة الالة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق فى التسليم ان يختار فى التسليم ماذكر
فى الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير
(حدوث الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ
وانقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اى فى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم
او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال
الاهلية فيه (ايضا) كعروض مقابلات ماذكر حتى اذا كان المكلف
اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد العياذ بالله او حاضت
لا يجب عليه القضاء (خلافا له) اى لزفر (فى الاول) فان السببية لما لم تنتقل
عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء
على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه
(و) خلافا (للشافعى فى الثانى) وكذا فى الاول على قول ودليله عين
دليل زفر رحمهما الله تعالى واما وجه الخلاف فى الثانى فهو ان وجوب الاداء
فى العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت فى اول
الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب فى الذمة
بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه بمنع توجه
الخطاب ومنع تقرر الواجب فى الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية فى الوقت
ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (ويتوقف
تقررها) اى تقرر السببية (فى الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء
الذى لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله)
اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف (تقررها فى الكل على انتفائه)
اى انتفاء الشروع فى الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل
وانما انتقل الى الجزء لضرورة المنافات فاذا خلى عن الشروع فيه ارتفعت
الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر فى كمال الواجب ونقصانه) وصف
(ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان
ناقصا كان ناقصا (ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية)
اى تأدية الواجب كمالا ونقصانا يعنى ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا

(وما)

وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (فلا يقضى) تفريع على ان ما وجب كاملا
لا يؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى (العصر فى)
الوقت (الناقص) من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق
وهو كامل لا نقصان فى نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبدة الشمس
فان عبدتها يعبدونها فى هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك
النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد
منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل
الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولا حاجة
الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر
الصحيح على الاقل الفاسد (ويفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ما
ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا
بعضه يعنى ان ما يجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد
وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل
لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء
الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما يجب كاملا
لا يؤدى ناقصا (لا عصر بدئ به فى) وقت (الاحمرار بالغروب) تفريع على
ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا
لا يفسد عصر بدئ به فى وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها
لانه لما بدئ به فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب
متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعى لا يفسد الاول) اى لم يحكم بفساد الفجر الذى
طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اى بسبب قياسه الفجر (على الثانى) اى العصر
(وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) فى الجواب عن دليل الشافعى
(الاول) اى قياس الفجر على العصر قياس (مع الفارق) من وجوه الاول
ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه
باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه
بعروض مثله الثانى ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة
بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهية وفى الغروب

حاصل السؤال معارضة الى قوله
فلا يقضى العصر فى الناقص
تقريره انه ثبت ان السبب ناقص
بسبب نقصان البعض فينبغى
ان يجوز القضاء فى الناقص
لكن المقدم حق وكذا التالى
وحاصل الجواب بمنع حقية المقدم
تقرير

وثمرة الخلاف من ضحك فى هذه الحالة
بالقهقهة ينقض وضوئه
عند محمد فلا عندهما
تقرير
م م

خروجا عنها (والثانى) اى حديث ابى هريرة (قبل النهى) عن الصلوة فى الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوى فى معانى الآثار (ونقض) مافهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا (بالممدود) اى بالعصر المشروع فيه فى اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبنى على مثله) اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولاشك ان الآتى بها لايتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم (عفو) خبر ان (بخلاف) الفساد (الطارى على الكمال كما فى الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل لافساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبتنى عليه الفساد بالطلوع فيعفى (و) اقول (هذا) الرد (لايدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لايخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) فى رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذى قبيل الشروع فيه (بل كل) اى كل جزء من الوقت (سبب لكل) اى لكل جزء من الصلوة يلاقيه فالجزء الذى طراء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجيب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لايدفع الاشكال) بالفجر الفاسد فانه يقتضى صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذى طراء عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق (واورد) على مايفهم ايضا من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل فى) الجزء (الاخير) من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا (لايقضيه) اى العصر (ناقصا) اى فى الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس (ورد) هذا الايراد (بانه) اى عدم قضائه ناقصا (بعد تسليم لذات الوقت) يعنى لانسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمناه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لانقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا فى مسببه فلا يقضى ناقصا (والشرطية كالسببية الا فى الانتقال الى الكل) يعنى ان البحث المذكور فى الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولايجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء فى الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا انه لاينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع فى ذهن السامع من قوله فى اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده فى ذلك (فسببه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل (فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء (قلنا قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال (واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى والجبائيين من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفى الاخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفى الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة فى اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل التوسعة والتخيير كأن الشارع قال له اد الصلوة فى هذا الوقت اما فى اوله اووسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة لانعقاد سبب وجوبها لالتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم فى آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لاقبله حتى اذا مات فى الوقت لاشئ عليه وفى حال الشروع ان وجد صرح به فى التلويح وغيره ولذا قلت (المتوجه عندهما) اى آخر وقت (يسع) ذلك الاخر من الوقت (الفرض) ولايزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) فى اى جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لايسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لايتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه و يفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والا لات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب لاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق فى حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام فى شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ماذكر فى الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين فى النية) فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ماوجب فيه فلابد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولايسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ماثبت حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لايسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولايخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لايحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لاينافى التقصير كالصلوة منفردا وفى وقت الاحمرار وقوله اللهم الان يقال الخ ضعيف لانه يقتضى ان يعد من ادى المكتوبة فى اول الوقت اووسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولايخفى الخ اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع مايتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغى ان ينتفى صحة الغير فيه ولايحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول فى دفعه بان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد

(بتقصير)

بتقصير العبد تضيقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعات وقت لايسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لوكان سببا لسقوط التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الابالاداء) اى لابالقول حتى لوقال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لايتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلوثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع فى وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه يكون ضرورة الامتثال بالامر وفى ضمنه فلافساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به (ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع فى الثانى فقال (واما) ذلك الوقت (معيارله) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق فى الظرف (وسبب بوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفى هذه الوجوه من الانظار مالايخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الائمة السرخسى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فستظهر ان مما سيأتى واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لايفضل عن اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر فى بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

اليه (لظاهر الآية) السابقة اعنى قوله * فمن شهد منكم الشهر فليصمه *
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
(و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته
فان المراد بهاشهود الشهر بمعنى الحضور فيه لاحقيقتها اجماعا (ولذا)
اى لسببية الشهر مطلقا (جاز النية) للصوم (فى الليلة الاولى) من شهر
رمضان ولوكان السبب اليوم لماجازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب
(و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار مجنونا
فى الليلة الاولى منه وامتد جنته (الى العيد) ولوكان السبب اليوم لماوجب
القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب فى الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم
تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن
دفعه الاانها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم
فى الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز)
الصوم (ليلا) اى فى الليل (كآخر وقت الصلوة) فانه سبب عندنا وان
لم يصلح للاداء فيه بل لايسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان
آخر الوقت لاينافى الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه
بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه ينافى الصوم بالذات فلا يلزم من جواز
كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول
الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب
هو الجزء الاول منه كما فى الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله
(و) الجزء (الاول ههنا) اى فى المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط
اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه
وهذا ما قاله فى الهداية ان السبب فى الصلوة الجزء المتصل بالاداء
وفى الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفى صحة
الغير) اى غير ما وجب فى ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه)
اى التعيين فى النية خلافا للشافعى وان وجب اصل النية خلافا لزفر
وسيأتى بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريع على النفى والعدم اى
فحينئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى
مطلق الصوم (و) مع (الخطأ فى الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل (الا فى مسافر ينوى واجبا آخر)
استثناء من قوله والخطاء فى الوصف يعنى ان هذا الصوم لايؤدى
فى حق المسافر مع الخطاء فى الوصف بل يقع عما نوى عند ابى حنيفة
رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان وجوب الصوم
بشهود الشهر وهو ثابت فى حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لايجعل غير المشروع
مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابى حنيفة فيه طريقان
الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان فى حقه
كشعبان فيقبل سائر الصيامات والثانى ان المسافر لما ترك ترخص الافطار
وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات او الكفارات
والقضاء صرفه الى ماهو اهم عنده لانه مادام فى السفر مؤاخذ بماذكر
دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة
الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (فى النفل
روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثانى عن
الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف
رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه
العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض فى الصحيح) اشارة
الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابى حنيفة رحمه الله فان
الفقهاء اختلفوا فى ان المريض اذا صام رمضان بنية واجب آخر او نفل
هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان
بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابى
حنيفة رحمه الله وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته
انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر
تعينه يغنى عن النية) يعنى ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع
فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيط له
بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك
يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلا نية (قلنا) فى جوابه
(فيكون جبرا) اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة

بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذى
هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو
عين النية (وقال الشافعى رفع الجبر) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان
وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة
من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر (قلنا)
فى جوابه على طريق القول ٨ بموجب العلة (الاطلاق فى المتعين تعيين)
اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين فانه
اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه
قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يتصف
بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطاء فى الوصف بان نوى
الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (ذا الخطاء لبطلانه اطلاق) يعنى ان
الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقى
لاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعى (اوجبه) اى التعيين
(من الاول) اى اول اليوم ٢ حتى شرط التبييت (لشيوع الفساد) يعنى ان كل
جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد
الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة
(لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان
يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان
المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك
فى المغصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة
الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصل فى وقت
لا يحصل فى آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لا نقول
ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها
موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا) كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا
من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير
من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا
(والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير
والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول
النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

(الاول)

٨ وهو تسليم دليل المعلل مع
بقاء الخلاف ونصه ان يقال
انا نسلم وجوب التعيين لكن
لا نسلم عدم حصوله باطلاق
النية لان الاطلاق فى التعيين
تعيين كما اذا كان فى الدار زيد
وحده وقيل يا انسان يتعين هو
للاحضار وطلب الاقبال فلذلك
ههنا لما لم يكن غير صوم رمضان
مشروعا واطلق الصوم فى
النية تعين صوم رمضان للايجاب
وطلب الحصول

٢ حتى شرط وجود النية فى الليل
حتى ينوى جميع اوقات
الصوم فليتأمل

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجد
النية فى الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية
والا يفسد لانتفاء النية اصلا (ثم لما فرغ من النوع الثانى من الوقت شرع
فى الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اى للمؤدى (وشرط
لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند ابى حنيفة
وابى يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اى فوت الاداء (بفوته) اى فوت
الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمعين) اى ذلك الوقت كوقت
معين (نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه) اى نفس الوجوب (فبالنذر)
قال فى شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى
مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه
فكما ان فى الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام
الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت
المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (فحكمه) اى هذا النوع (جواز
التقديم) اى تقديم الاداء (عليه) اى على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب
الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد فى تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب
(واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع فى بيان النوع الرابع من
الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كامر (وسبب له) اى لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق (كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف) فانه
معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر
(ويلحق به) اى بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار
وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفى النفل)
لمعياريته (لا) نفى (واجب آخر) لان التعين بولاية الناذر يؤثر فى حقه
ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو
لا عبرة لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية
اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم
(و) مع (الخطاء) فى الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت
ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كما فى رمضان
(واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع فى النوع الخامس (كوقت
صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

ظهار او كفارة قتل وكفارة يمين
وغيرها

معيار للصوم وهو ظاهر لاشرط للاداء ٢ اذ لاقضاء لها ولاسبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولالنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء (وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها) اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه (و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذ لبس له وقت معين (و) حكمه ايضا (ان لايتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم (هو الصحيح) لاماروى عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) فى الزيادة والمساواة هذا شروع فى النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لاتسع الاحجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة وابايوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة فى العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجح المعيارية) احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لانه نفى الظرفية بالكلية (فاثم بالتأخير) اى حكم باثم من اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالآخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان اعترف بكون الحج الاتى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لايلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الاتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولايجوز فى رمضان الثانى لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا

(انما)

٤ والموجب للاداء هي الايام والشهر مطلقا لا الايام خاصة

انما لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه فى ضمن رمضان الثانى وان بلغه والحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لايبطل بعده كما سيأتى وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر ترجحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد) رجح (الظرفية) نظرا الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اى التأخير لكن لامطلقا (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن فى السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت) اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل فى اشارات الاسرار قال محمد والشافعى الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب (وقال صاحب الكشف ماذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ماذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ماذكره ابو الفضل (اقول فيه بحث اما اولا فلان ماذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام فى المشكل المشتمل على جهتى الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ماذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لاينافى بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لاغرو ان يكون الفعل مباحا اومندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولاشك ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اى ولصحته فى العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعنى ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال (الشافعى) لايصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه يحجر) لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عندى صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

ى بجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اى باطلاق النية (يؤدى) اى الحج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها) اى بدون النية اصلا (كمغمى عليه) اى كحج من أغمى عليه (يحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادة (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق (فاذ لا نية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لا صحة) للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور المذكور فى الكتب (بان الحجر ينافى العبادة) لانه ينافى شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا لاصلها فان ارادوا بمنافات الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الخ يعنى انا لا نسلم ان النية ثمه معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة (فيصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم فى كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما فى شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فى شرط العبادة كما لو وضأه غيره (والمأمور به) لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع فى تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لا نزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشا فعى يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا كان الامر اوغيره ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد بالوقت حيث قال (وهو) اى الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) ليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب فى الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او ما هو فى معناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا فى الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب واما قوله فى شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابى زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكى او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثانى (قضاء وهو تسليم مثله) اى مثل الواجب بالامر

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال فى
الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء فى حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء فى الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت فى حقه مع ادراك
وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) اى من عند المسلم قيد به احترازا
عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم
الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه
ليس من عند من وجب عليه ومقدوراله (ويستعمل كل منهما) اى من الاداء
والقضاء (فى الاخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى
تسليم ما فى الذمة الى مستحقه كقوله تعالى * فاذا قضيتم مناسككم * اى اديتم
وقولك نويت اداء ظهر الامس واما فى اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة فى تسليم
العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز فى تسليم المثل
لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم
العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل
غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص
الدال على وجوب الاداء فى الجملة كما صرح به فخر الاسلام فى شرح التقويم
وصاحب الميزان فى الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان
المراد به الامر الذى هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير
بطلان ما قيل فى الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان
النزاع فى ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق فى حق الحائض الامر
خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب
فى قول صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس
الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف
يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو صاحب
الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة
(قالوا) فى الاستدلال على مطلوبهم (لا مثل للعبادة الا بالنص) يعنى
ان الفائت عبادة عرفت قربة فى وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الضمان
يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد
(فان قيل) الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ

اجيب بانه سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء (اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء
الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات
ايضا كما سيأتى (قلنا) فى الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب
عن استدلال المخالفين (لما عقل ما فى) قضاء (الصوم) المكتوب (و) ما فى
قضاء (الصلوة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب)
فى الذمة بعد خروج الوقت اما ما فى الصوم فقوله تعالى * فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * واما
ما فى الصلوة فقوله عليه الصلاة والسلام * من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * اى وقت قضائها ووجه دلالتهما
على بقاء الوجوب (اما الاية فلانها تفيدان ما يفعل المريض والمسافر
فى عدة من ايام اخر هو الذى وجب عليه فى الشهر (واما الحديث فلان
الضمائر فى نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلاة السابقة
الواجبة (ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا يسقط
الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر
ولا الثالث فى حق اصله الذى هو المقصود لقدرته على صرف ماله من
النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احرازا
لفضيلة (واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه
فغير مؤثر فى سقوط اصله كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا سمى
قضاء (وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما
نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان
(قيس بهما) اى بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين (النظائر) من الصوم
والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة فى وقت معين بجامع ان كل واحد
منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس
لا عندهم اصلا فى رواية وبالتفويت لا الفوات فى اخرى وبالفوات ايضا
فى ثالثة فلا غيرة على هذه الرواية فى الاحكام وانما هى فى التخريج فاعترض
بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة
المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات
بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق (ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف فى رمضان الثانى ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لا فرض مستبد (اذا نذره) اى الاعتكاف (فى رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اى رمضان (بدونه) اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به فى الجامع الكبير واصول شمس الائمة (لعود) خبر وجوب (شرطه) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات مع ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى (لا لوجوبه) اى القضاء (باخر) اى بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء (الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجرى فى حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجرى فى حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء (اما محض كامل) وهو ان يؤدى مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت اوسننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل (اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به فى الهداية وغيرها وسيجئ انها قاصرة (كالصلوة بالجماعة) يعنى صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل فى حقوق الله وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والآخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلوة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشترى بعد الامهار) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى يجبر) المرأة (على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اى ذلك العبد المشترى قبل التسليم (هو) اى الرجل المشترى (لاهى) اى الامرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقته (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المغصوب بالمثل) اذا كان المغصوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اى المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وماقيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رُدّ بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لابوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الاان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لايصار اليه الاعند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لايضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الايوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لاندركه بعقولنا لاان يكون مما يرده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولايجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه فانها قضاء (للصوم) ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولامعنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هى وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هو وسيلة الى البقاء هذا والمشهور فى التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى * ودية مسلمة الى اهله * من غير ان يعقل فيه المماثلة (اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لاالقضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى

بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينها وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال (ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلا نص اودلالته قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اى بالفدية (فى الصلوة) اى صلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على مالايصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد فى الصوم وهو قوله تعالى * وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين * يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا لايصح معه القياس فان معناه لايطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لاجائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لايطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لايكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لايجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لايصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب العبادة لاعملا بالقياس فيما لايجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد رحمه الله فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات (كايجاب التصدق) اى ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (او القيمة) اى قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لايصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغى ان يكون شكرها منها الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما فى مال الصدقة من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص و (بعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا فى باب العبادة لابناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام القابل كما انتقل فى الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصالة ولو من وجه لايبطل بالشك (ولاسبيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون اداء لاقضاء (قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لاخلفا عن اصل (فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز (قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية فى غير المطيق بعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسير اللامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرأ عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى * وفديناه بذبح عظيم * وقوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ماكلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق (اودلالته) كما فى اخذ المال بدلا عن القصاص على مامر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطاء وذلك ان ثبوت الدية فى الخطاء لاللبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقتيل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما فى الصور المذكورة فان المخصوصة من القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما فى عبارات القوم ليس كما ينبغى بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) اذلا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم (اما الاول فلان المال مامن شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة (واما الثانى فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولاادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص اودلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

مالا يعقل له مثل لايقضى الا بنص فقال فلا يضمن (قاتل القاتل لولى القتيل) لانه لم يفوت لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما قيد بولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافى (واما) قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع) فان من ادرك الامام فى صلوة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها (واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاعينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه الا بتعيينه ولاتعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها (ولابد له) اى للمأموربه (من الحسن) لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم اوموافق للغرض كالعدل اوملايما للطبع كالحلاوة وبالجملة كل مايستوجب المدح فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لابالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المأمور به (متعلق المدح) عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع قال (الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن والموجب له (هو الشرع) ولادخل للعقل فيه (و) انما (العقل آلة) لفهم الخطاب) الشرعى (ومنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة فى هذا الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ماعند الاشاعرة (والحاكم) بالحسن والموجب له (العقل) بمعنى انه يقتضى المأمور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا (و) لادخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (فى البعض)

الذى لايدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء و ان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات وما فى وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من الحنفية كالشيخ ابى منصور و كثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لامطلقا بل (فى ايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبى العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبى مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميزان (مدلوله) اى الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (فى المفهوم) اى فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه) اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (فى غيره) اى فى غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة فى المطولات فلاحاجة الى ايرادها (والمختار) عندنا انه (مدلوله مطلقا) اى سواء كان فى المفهوم اوغيره (لحكمة الامر) فانه تعالى حكيم لايأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى * ان الله يأمر بالعدل والاحسان * واعلم ان افادة ماذكرههنا وماترك من الادلة على المختار حسن المأموربه بالمعنى المتنازع فيه فى غاية الاشكال فلاعلينا ان نطوى عن الاشتغال بها كشح المقال (والحاكم) بالحسن (هوالشرع) كما هو رأى الاشاعرة (و) ليس (العقل) مجرد آلة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (فى بعض) من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب) كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (فى) بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع (واعلم ان المتنازعين فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام فى حسن المأموربه وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتى فى مباحث النهى ان شاء الله تعالى (فالمأموربه) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لاموجبه فالمأموربه (اما حسن لحسن فى نفسه) اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء لعينه اولجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره فظهر ان المراد بالمعنى فى قول الجمهور اما حسن لمعنى فى نفسه هوالحسن لا امر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ارتكبه صاحب التنقيح (حقيقة) بان لا يكون فيه شبهة بالحسن لغيره (فاما ان لايقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام مافيه كلفة وفى اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لايقبل سقوط هذا الوصف يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى دفع مايرد عليه انه لايلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكلف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما فى الصلوة ومن التكليف بالسعى فى حصوله كما فى التصديق فانه كيف او انفعال لااختيار فى حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق) فى الايمان وهو التصديق المنطقى المعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولوسلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لايحتمل سقوط التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق (اويقبله) اى سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبى ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله ٢ لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لاالمصدق الغير المتمكن ٤ ولوكان نادرا ولاالمتمكن عند الاجبار على الاقرار اوالانكار فان الاكراه الملجئ لايعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولايعلى عليه فيكفى فيه الاختيار الفاسد (والصلوة) فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهى وان شاركته فى احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنها دونه) اى الصلوة ادنى من الاقرار وليست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لاتدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لله لا بعمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله (وتسقط)

٢ اى على عدم تبدل التصديق

٤ فانه مؤمن عند الله تعالى وعند الناس ان يعلموا ذلك

اى الصلوة (باعذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر)
واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن فى نفسه لكن لاحقيقة بل (حكما
كالصوم) فانه لبس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع
نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن
قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن
ارتكاب العصيان (والزكوة) فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة
لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والاحسان اليه (والحج) فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة
وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة
البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لاتخرجها
عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر
جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن قهرها اذ لاقبح
فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لامن جهة
الانسان والبيت لايستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار
وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير
واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها
شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور
دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك
فان قيل لاتغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج
(قلنا لو سلم فيكفى التغاير الذهنى فليتأمل (وحكمه) اى حكم الحسن
لحسن فى نفسه حقيقة كان او حكما (عدم سقوطه الا بالاداء او) بسبب
(عروض ما يسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم (بعينه)
احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط
الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت فى الذمة
بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب
بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لاوجه لايراده فى هذا الموضع لانه

فى بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب
الاداء لايستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد
ما ثبت لايسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض
والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت
بحيث لايسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست فى آخر الجزء
كما سبق فى مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن لحسن (فى غيره فاما ان
يتأدى) اى ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر
(كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما
حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلوة الجنازة) فانها ليست بحسنة
فى ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها
من قضاء حق الميت المؤمن (وهذا الضرب) من الحسن لحسن فى غيره
(شبيه بالاول) اى الحسن لحسن فى نفسه وجه المشابهة ان مفهوم
الجهاد وهو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله
لكن لامغايرة بينهما فى الخارج والاعلاء حسن لمعنى فى نفسه فبا يتحد
به يكون شبيها به وكذا الحال فى صلوة الجنازة (فان قيل لم شبه هذا
بالاول ولم يشبه الحكمى منه بهذا (قلنا لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط
وصيرورتها فى حكم العدم بخلاف فيها ثم (اولا يتأدى) ذلك الغير
(بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه فى ذاته
تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة (والسعى)الى الجمعة
فانه فى نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا يتأدى
بالوضوء ولا الجمعة بالسعى بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما
(وحكمه) اى حكم الحسن لحسن فى غيره (وجوبه لوجوب) الغير الذى
هو الواسطة (وسقوطه به) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك
الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان يبقى مع الباغين
(ولو بغى) مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت
يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعى (والامر المطلق)
عن قرينة تدل على الحسن لحسن فى نفسه او غيره (يقتضى) الضرب
(الاول) وهو ما لايحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن لحسن
فى نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال

حسن المأموربه (ثم التكليف) اعلم ان مالايطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذلك اولاخباره به ولانزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا (واقصاها مايمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين اوالنقيضين (والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به (والمرتبة الوسطى ماامكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اوعادة كالصعود الى السماء وهذا هومحل النزاع (ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقق الفعل والاتيان به لاعلى قصد التعجيز واظهار عدم القدرة (بما لايقدر عليه المأمور) مطلقا اوعادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال لايليق من الحكيم المتعال (فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط (قلنا بل الجواز ايضا لانا لانمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لانمنع الايجاب بتخلل الاختيار (واما نقلا فلقوله تعالى * لايكلف الله نفسا الا وسعها * وماجعل عليكم فى الدين من حرج * وغير ذلك وكل ما اخبرالله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والاامكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلابدله) اى للمأمور (من قدرة) لابمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفسرة بقدرة (بها يتمكن) المأمور (من اداء مالزمه) وانما قال (بلاحرج غالبا) ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب (وهى) اى القدرة المفسرة بماذكر (شرط لوجوب الاداء لاالاداء) نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلوكانت شرطا للاداء لماتقدم عليها (ولا) شرط (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى) غيرمحتاج الى القدرة ولذا يتحقق فى النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولاقدرة ثمه (فان قيل نفس الوجوب لاينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ومعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لايأمر العبد الابمايستطيعه عندارادة العبداحداثه فهذه القدرة لاتلزم التكليف مطلقا بل حالئذ (وهى) اى القدرة (نوعان) النوع الاول

(ادنى ماذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء مالزمه بلاحرج غالبا (ويسمى) هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غيراعتبار زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل واجب (مطلقا) بدنيا كان اوماليا اوحسنا بنفسه اولغيره (واذا) اى ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا فى جوابه انه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق (او) نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بمالا يطاق بل لزومه (لخلفه) وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء اوتحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب) وهى (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ماذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب) فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا (ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لايبقى السلامة (واما ضعف الجواب الثانى ٢ فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ماذكر من القدرة (ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله وفضلا ولذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

٢ لم لا يجوز ان يريدوا سلامة الاسباب والالات التى فى نفس الشخص فلا يرد الاعتراض * المذكور

الواجب) فى الذمة (لئلا ينقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه
يؤدى الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداؤها خمسين سنة ثم هلك المال
حيث لايجب عليه شئ وثانيا بانا لانسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون
الاخر وهو البقاء له فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر
(واجيب عن الاول بالتزام الفوات فى صورت هلاك المال ولا محذور
فى ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا اذ بل المال حقه ملكا
ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار
فى اختيار محل اداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن
الا يرى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صارت بحرا ومنع المولى
العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار
الارش حتى هلك لايوجب الضمان وعن الثانى بان معنى انقلاب اليسر
عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو
اوجبناه على تقدير الهلاك عسر الوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير
عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير
اليسير عسيرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرط البقاء
الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء (والتمكن
من الاداء) والاقتدار عليه (يستغنى عن البقاء) اى بقاء القدرة بل يكفى مجردا
امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل
واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لايلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود
فى النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة
لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة
اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لايمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون
الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اى لذلك الاستغناء (قيل)
القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) بقاء القدرة (للقضاء) بدليل
ان فى النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافات من الصلوات والصيامات

(والحج)

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف
مالايطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما
هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير
من الوقت فى حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره فى خلفه كما سبق
ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء
القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعلى عدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله
(فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامى) فان كل واحد منها
لما وجبت بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذى
يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر
لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الواحد من الاربعين سواء فى اليسر
لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ
او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لايتحقق غالبا الا بالغنى الشرعى
فان قيل فينبغى ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات
القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لا لفوات الشرط الذى هو النصاب
ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض
ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامى واما العشر فلان الله تعالى خصه
بالخارج من الارض الذى هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة
على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج
فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة
لايجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شئ واما
اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من
جهته فكانه عشر على نفسه كالاستهلاك فى الزكوة بخلاف العشر فانه انما
يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب فى الخراج غير جنس الخارج
فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر
فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون
الخارج وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب
بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة
وهما من الممكنة لان الغالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون
الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٢ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد فى وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضى الى التكلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا (الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل) اختلف فى ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر فى مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك (فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة (قلنا الواسطة فى اصطلاحنا لا يرفع التناقض وان قيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثمة دلالة على انهما مبلغان والكلام فى الامر الخالى عن الدليل (واتيانه) اى المأمور به (على وجهه) وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف فى ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقى متعلقا بعين المأتى به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتى به كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتفص عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه حتى يجوز الصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضى الصحة بحكم قياس العكس (قلنا النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه كما سيأتى وفى المثالين قرينة على ان النهى للمجاور فلهذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره واما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه

(واما)

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجامع الكراهة وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها (قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة فى التأخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هى لمعنى فى الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اى المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيده كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه (قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) المأمور به (ليست شرطا لصحة الامر) لا خلاف فى ان طلب الآمر امتثال المأمور شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام (ووجه البناء ان الخلاف وان كان فى الامر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكنا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام فى جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد فى جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالايمان) بالاتفاق لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها معنى دنيوى و ذلك بهم اليق و انهم آثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا بلاخلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء و الايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين (واعتقاد) اى و يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات) حتى انهم يؤاخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر (لا) يؤمرون (باداء ما يحتمل السقوط منها) من العبادات واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين و لا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق و هم مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص (النهى وهو لفظ طلب به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى * وما نهيكم عنه فانتهوا والامر

للوجوب كما سبق والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط او فيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق فى الامر (بوضعه) حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهى (وهو) اى النهى (يوجب دوام الترك) لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة فى سياق النفى تعم (الا لدليل) يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى * ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى * قال المخالف قد ينفك الدوام عنه فى نحو نهى الحائض عن الصلوة والصوم (قلنا ذلك نهى مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام فى المطلق به (ويقتضى القبح) لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق (بل بمعنى كونه) اى المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (العقاب) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق به فاعله فى حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق فى الحسن وفى اختيار لفظ يقتضى على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان النهى يوجب القبح كما هو رأى الاشعرى والاقوال السابقة فى الحسن جارية فى القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى النهى لا موجبه فقبحه (اما لعينه) اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة فى حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز فى العقول (او) لعينه (شرعا) لعدم المحلية او الاهلية ونحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) اى حكم القبح لعينه وضعا كان اوشرعا (لبطلان) اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لااصله كما سيأتى (واما) ذلك القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهى عنه لايتصور انفكاكه عنه ولايكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية عراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه كما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لايصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى البيع لامقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله (او) حال كون ذلك الغير امرا (مجاورا) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب اولا كقطع الطريق لانه لايصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور الى البيع قابل للانفكاك عنه الاترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين وبالعكس والثانى نحو قطع الطريق فانه لايصدق على السفر (والنهى المطلق) عن القرينة الدالة على القبح لعينه اوغيره (عن الافعال الحسية) وهى مالايكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة اوكون الفعل شرعيا (كالظلم) فان قبحه مركوز فى العقول ورد الشرع اولا (و) النهى عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود مانع (ففى الوصف) يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبيح لعينه فى ان كلامنهما باطل الاان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء (لاالمجاور) عطف على الوصف اى لايكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولايترتب عليه حكم شرعى (كوطئ الحائض) فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت

به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولايبطل به احصان القذف (و) النهى المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهى مايكون موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضى (اول الثانى) يعنى قبيحا لغيره وصفا (فيصح) المنهى عنه حينئذ (باصله وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهى عن اصله كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعى) النهى المطلق عن الافعال الشرعية يقتضى (الاول) يعنى القبح لعينه (فيبطل) المنهى عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال)٨ اى كمال النهى فان المطلق منصرف الى الكامل (الكمال) اى كمال القبح وهو الذى لعينه (كما فى الامر) اى كالاقتضاء الكائن فى الامر فان مطلقه ايضا يقتضى الحسن الكامل كما سبق (وانتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهى عنه مشروعا (قلنا)٤ فى الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضى) يعنى القبح (ههنا) اى فى النهى (يبطل المقتضى) وهو النهى حيث لا يبقى النهى على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اى بخلاف كمال المقتضى (ثمه) فى الامر حيث لايبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لواقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب باستناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهى طريقا الى النسخ فى بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفى ثمه والعبرة بالمعانى لا الصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ماينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لايعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد وجوب التصور وجوبه قبل النهى فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولايعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع

٨ اى الكمال الحقيقى لاالاضافى حتى يرد ان الكمال الاضافى موجود فيما قلنا ايضا ✻

٤ فان مآل قولنا انه مشروع بحسب ذاته ومنهى بحسب العارض اللازم ✻

لابد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر فى الامر وجوب تصور
الامتثال فى الاستقبال هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا فى الجواب
عن الدليل الثانى (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفى المشروعات يحتمل هذا
المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلوة فى الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما (فلا تضاد)
بينهما لانه يقتضى اتحاد الجهة (و) النهى عن الافعال الشرعية المقارن
(بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضى (ما تفيده) القرينة ففصل
المفاد بقوله (ففيما) فيقتضى النهى فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح
(لعينه) اى لعين المنهى عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضى
المحذوف (كبيع المضامين) وهى ما فى اصلاب الاباء (و) بيع (الملاقيح)
وهى ما فى ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم
حال العقد ليحصل الفائدة والماء فى الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها
عبثا لحلوله فى غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد (و) يقتضى النهى
فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهى عنه
(الكراهة) منصوب على المفعولية (فى المجاور) اى فيما اذا كان ذلك
الغير مجاورا للمنهى عنه لا وصفا لازماله (كالصلوة فى) الارض (المغصوبة)
فان الدليل قد دل على ان النهى عنها للمجاور وهو الشُّغْلُ بالمكان
المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغى ان لا تصح كما قال احمد
والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات
وسكنات والحركة شُغْلُ حيز بعد ما كان فى حيز آخر والسكون شُغْلُ
حيز واحد فى زمانين فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلوة
وجزء الجزء جزء وشغل الحيز فى هذه الصلوة منهى عنه لانه كون فى الارض
المغصوبة وهو منهى عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال
ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبى
امر بالجزء واجيب بان المعتبر فى جزئية الصلوة شُغْلٌ ما ولا فساد فيه
والا لفسد كل صلوة بل الفساد فى تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان
المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعينه المكانى بل من حيث اتصافه

(بالتعدي)

بالتعدى وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن
مالكه او ينتقل ملكه الى المصلى او الى بيت المال ولا يتصور مثله فى الصلوة
فى الوقت المكروه لان نقصانه فى السببية ولا فى الصوم لان تعين الوقت معتبر
فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى فى الصورة المذكورة (الفساد فى الوصف)
اى فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازماله غير شرط (لا البطلان خلافا له)
اى للشافعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل فى المنهى عنه عنده
لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة
على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا
دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى عدم جريانه على اصله
فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس
بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله
فيجرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل
على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم غير
الشرط فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية
فى صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح
البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى المنهى عنه
على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر
وهو ان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل
على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربوا) فانه فضل
خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد
كان لازماله ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله
فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة
فى الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل
المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال
غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات الثلث يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فاذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شروع فى المعصية وفى الزامه تقرير فى المعصية (ولا يصلح للقضاء ايضا) لاسقاط ما ثبت فى الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر به) اى بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم فانه فى نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه اونقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلوة فى) الاوقات (المنهية) اى ناقصة ايضا (لكنها دونه) اى ادنى مرتبة فى النقصان من الصيام فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومذكورا فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأثير نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلوة فلذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) فى تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فيلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها فى الوقت المباح (ولكن) الصلوة فى تلك الاوقات (لا تصلح له) اى للقضاء نظرا الى جهة نقصانها فى نفسها (و) الصلوة فى تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها (فوق ما) اى الصلوة الكائنة (فى) الارض (المغصوبة) فى النقصان

لان النقصان الناشى من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشى من الزمان وان كان الصلوة فى المغصوبة ادنى مما فى الاوقات المنهية (فتضمن) تلك الصلوة (به) اى بالشروع فى المغصوبة (وتصلح) ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به ثم الوقت فى الصلوة داخل فى الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا اووصفا (تذنيب) شبه تعقيب مباحث الامر والنهى بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم فى الضد ام لا بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا فى ان كلا من الامر بالشئ والنهى عنه هل لهما حكم فى ضده ام لا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين فى الجملة ولذا قال (الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما فى قوله تعالى * فاعتزلوا النساء فى المحيض * اولا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * (والا) اى وان لم يفوته (فالكراهة) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام فى قوله عليه الصلاة والسلام * ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه فيكره الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد (والنهى عنه) اى عن الشئ يستلزم (وجوب ضده) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود به) اى بالنهى وهو ترك المنهى عنه كالنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى (فيحتمل)
ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة
احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود
بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اى ذلك الضد
السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد
جهة حرمة واباحة فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى هى ضده
ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم
قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز
ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان فى كل يوم سنة مؤكدة
وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) اختلف فى كون المطلق
والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب
التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشايع فى جنسه) بمعنى انه حصة من الحقيقة
محتملة لحصص كثيرة فيخرج به اقسام المعارف (بلا شمول) اى ملتبسا بانتفاء
ما يدل على الشمول والاحاطة فيخرج به العام (ولا تعيين) اى ملتبسا ايضا
بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فيخرج به المقيد
(و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجه ما) كرقبة
مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شايعة فى الرقبات
المؤمنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجريا على حالهما)
اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده (اعلم انهما اذا وردا لبيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين
موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر
بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى
رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على
المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعنى المطلق (على الثانى) يعنى
المقيد (عند اختلاف الحكم الا فى صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان
تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل خطاء فلا يحمل

خلافا للشافعى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب
ونحوه او فى الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع
فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام
فى الآخر وان كان الثانى يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة
العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع
الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته
المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وهذا معنى قوله
(ولا يحمل) الاول على الثانى (عند اتحاده) اى الحكم (الا اذا اتحدت
الحادثة وكانا) اى الاطلاق والتقييد (فى الحكم) دون السبب وانما لم يقيد
الحكم بكونه مثبتا لان النكرة فى سياق النفى عام لا مطلقا والمعرفة ليست بمطلق
(الشافعى يحمل) المطلق على المقيد (فى اتحاده) اى فى صورة اتحاد
الحكم (مطلقا) سواء اختلفت الحادثة او لا وسواء كانا فى السبب او فى الحكم
(لان الناطق) بالقيد الذى هو المقيد (اولى من الساكت) عن القيد الذى
هو المطلق (قلنا) فى جوابه (ذلك) اى الترجيح بالناطقية (عند التعارض)
ولا تعارض الا فى اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما فى الحكم دون السبب
لامكان العمل بهما فى غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فى كفارة
القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن
الكلامان متعارضين (ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع فى العام فقال
(واما العام فلفظ) احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم عن عوارض
اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار
وجوده فى محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة
اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس
والتثنية والجمع المنكر (غير محصورة) اى لم يوجد فى اللفظ ما يدل على
الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق
الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف فى حكم
العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم
او خصوص وعند الثلجى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس
والثلثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

فى جميع مايتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى (والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان) بالعمومات فى احكام قطعية كقول ابن مسعود ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لأن سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضى الله تعالى عنه فى تحريم الاختين وطأ بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما ٦ اية والمحرم راجح ونقل ابى بكر رضى الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لانورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لايقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح ذلك الباب يؤدى الى ان لايثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلايخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اى اذا كان العام قطعيا لايخص (بالظنى) سواء كان قياسا اوخبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعى لايكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخص ابتداء بالقطع واما اذا خص به فيجوز تخصيصه بالظنى ولا يجب اتصاله به وسيجئ تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعى التخصيص) يعنى قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل اولا (محتمل) لانه شايع فى العام بمعنى انه لايخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى * ان الله بكل شئ عليم * حتى صار قولنا مامن عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العارى عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اى الاحتمال (ينافى القطع) الذى ادعيتموه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اى بالظنى (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لاتغير كما سيأتى ولهذا جوز تراخيه مطلقا (قلنا فى جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناش عن الدليل) اى ليس بمستند اليه فلا ينافى القطع بالمعنى المراد ههنا فان كون التخصيص بالمعنى المذكور لايصلح ان يكون دليلا على اقتصار

(الحكم)

الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفريع على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعى اى اذا افاد الخاص حكما مخالفا بحكم العام (تعارضا) اى يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعى لان العام الظنى لايعارض الخاص القطعى كما سبق (فان علم التاريخ يخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه) فى النزول ان كانا من الكتاب اوالورود ان كانا من الحديث (وينسخه) اى الخاص العام (فى قدر مايتناولاه ان تراخى) الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق اومن وجه الاول نحو قوله تعالى * احل الله البيع وحرم الربوا والثانى نحو قوله تعالى * والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى * واولات الاحمال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لامخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقى كما سيأتى وانما شرط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان عمل المخصص بطريق الدفع والتغيير والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد فى الحكم فلامعنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج (فان قيل يلزم من هذا ان لايجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جوازه (قلنا لم يشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لاتغير قال شمس الائمة السرخسى ثم اختلف العلماء فى جواز تأخير دليل الخصوص فى العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعى يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم اومنفصلا عنه وانما يبتنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا ان

مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي
يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه
بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان
التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم
قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال
فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي
لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اى بالعام (ان تقدم) اى الخاص
على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حمل على المقارنة) اى مقارنة
العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت
بينهما حكم المعارضة في متناولها قال (الشافعي رحمه الله يخص) اى العام
(به) اى بالخاص (مطلقا) اى سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ
لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول
المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام
(بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شئ فان مجرد العقل يخصص
ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن
الحس نحو واوتيت من كل شئ فان قيل المدرك بالحس هو انه لها كذا وكذا
واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير (قلنا معنى تخصيص الحس
تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو
لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان
نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة
حيث لا يقع على العنب فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام
ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام
في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي
قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف
حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من
اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط
والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل
العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان

قبل الفصل على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج
او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده
احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان يبين
المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا
عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول
الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون
القياس ناسخا كما سيأتي (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا
(ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظني) من القياس وخبر الواحد
لان الظني يغير الظني وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل
كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله (لشبه الاستثناء والنسخ
في المجهول) يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان
عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه
الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه
والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما
ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع
فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط
الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان
ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال
اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله
معلوما بقوله (وصحة التعليل في المعلوم) يعني ان المخصص ان كان متناوله
معلوما عند السامع يصح تعليله واذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق
على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير القائم لما في العلل
من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في اي قدر من الافراد توجد
وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين
والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما
عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة
استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذ لايدرى كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لايصح تعليله كما لايصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لايبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لايمنع عندكم التعليل (وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيا) سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لايصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقريرين يكون العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لايبقى حجة) معلوما كان المخصوص او مجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولايدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لايقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اى وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط (والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم (وهو) اى العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد ولم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناولها اولا (اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذا كثر مشترطي الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لامعنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول

المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه (ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا (قلنا ماوراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض وما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا (الفاظ العموم) اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولايتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح (وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (الجمع المعرف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لاعهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم (اعلم ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني فانه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هى هى وقد تمسك ابو بكر رضى الله عنه حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلاة و السلام فى الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندى عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه او مشارا اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة العموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضى الدخول لولا المنع فلا بد فى الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذى هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد (وما فى معناه) اى معنى الجمع المعرف وهو الذى يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى و يجمع و يوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول بجميع الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءنى القوم الا زيدا فمن جهة ان مجئ المجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج

الا واحدا (و يخصص) كل واحد من الجمع وما فى معناه (الى الثلثة) اختلفوا فى منتهى التخصيص فى الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما فى الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او فى معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة (لانها ادناه) فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءنى زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه (الاول قوله تعالى * فان كان له اخوة فلامه السدس * والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا (الثانى قوله تعالى * فقد صغت قلوبكما * اى قلبا كما اذ ما جعل الله تعالى لرجل قلبين (الثالث قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه الصلاة والسلام والجواب عن الاول انه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثانى ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء (وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع وما يشتق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا او فى الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او فى اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او فى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على مايستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك ان ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لامجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة مطرحة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد فى الرهط بانه لما كان موضوعا لمادون العشرة ينبغى ان لايكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول مشايخنا (محلاه باللام) يعنى الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد وهى يشمل الواحد فصاعدا كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان لبس القصد الى عهد واستغراق فلوحلف لايتزوج النساء اولايشترى العبيد اولايتكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوى العموم فحينئذ لايحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه (واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور ومن بعضهم انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز (لبس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه مجازا عن الجنس (فى صور لبس فيها العهد والاستغراق) لانك قدعرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولامساغ للخلف الاعند تعذر الاصل ولهذا قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق لاللجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم لالايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام او الاضافة وهو معطوف على الجمع المعرف (حيث لاعهد) فانه اصل كماسبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الاان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق اوللمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء (ومافى معناه) كالجمع الذى يرادبه الواحد مثل لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة (ويخص) كل من المفرد ومافى معناه (الى الواحد لانه ادناه)

اى ادنى مايصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه لايكون الابانتفاء جميع الافراد (فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لاوضعيا (قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقدثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الاحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه لايمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافى ذلك (فان قيل قدصرحوا بانها لم تستعمل الافيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد (قلنا لاضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى (فان قيل اذا افادة العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف اوياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام اوالاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت فى سياق النفى فهو لنفى جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الاسود مثلا فى قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ماوضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

(حقيقة) نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفي بالعكس ٦ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة) اي اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة) سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضي الاتحاد) بين مدلولي الاول والثاني لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضي (التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد وفي الاخرين التغاير (الا لمانع) كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى * وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب * والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى * وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله انما الهكم اله واحد (ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع (قطعا ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد في الموضعين بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اي ولكون من الشرطية

٦ المراد بالعكس مجرد ان المنفي ههنا عام ما تصور به خاصا بمعناه مع قطع النظر عن تفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط في الاول للحمل وفي الثاني للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثاني ان قتلت مسلما اقتص

(عامة)

عامة قطعا (سويا) اي ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم) حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض (و) لذا ايضا (راعاه) اي راعا ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم في الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما في الاول فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا فهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبعيض) وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه فلا تكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض (ففي) صورة (اضافة المشية الى العام) يعني من وهي في الصورة الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض (وحملت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفي) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر الخصوص معه) اي مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان (وتخص) اي تكون من خاصا غير معدود من الفاظ العموم (اذا لحقه) لفظ (اولا) قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصل بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه لا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وما كمن) في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا لحقها اولا (لكنه) اي ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا في اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم (فان قيل ففي قوله تعالى

* فاقرؤا ماتيسر من القرآن * يجب ان يقرأ جميع ماتيسر عملا بالعموم كما فى قوله ان كان مافى بطنك غلاما فانت حرة (قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ماثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (ويتناولان) اى ماومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اى ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فى من دخل دارى فهو حر على عتق الجوارى الدا خلات (ويستعار احدهما للاخر) اما استعارة من لما فكقوله تعالى * فمنهم من يمشى على بطنه * واما العكس فكقوله تعالى * والسماء ومابناها (والذى يعمهما) اى العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة) قال الله تعالى * اين ماتكونوا يدرككم الموت * وقال الله تعالى * اقتلوا المشركين حيث وجد تموهم * ولذا لوقال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس فى لفظه مايوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اى لتعميمها ولذا لوقال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اى للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيفت اليه (او) لشمول (الاجزاء) قال فى المغنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو * كل نفس ذائقة الموت * والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذ اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب فى قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان * كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار * بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهى تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا و) نعم (الافعال ضمنا) اى فى ضمن تعميم الاسماء حتى قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق فى المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكلما بالعكس) فانها تلى الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لوقال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق فى كل مرة (وتصرف) اى كلمة كل (الى الواحد فيما لايعلم منتهاه) كقوله لفلان على كل درهم يلزمه درهم قال فى الكافى من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح

فى شهر واحد فاسد فى بقية الشهور لانه لايمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها وعلى مابين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على مالايعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال (مما يجرى فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احتراز عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهى كذا حيث لايراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به فى الكافى ايضا فى اوائل البيوع (وتخص) اى كلمة كل (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر فى كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كما سبق (وجميع للشمول على) سبيل (الاجتماع) دون الانفراد حتى لوقال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لوكان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا فى المنفرد فلا يصح جمعهما فى ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا فى الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اى لفظ جميع (فى) قولنا (جميع من دخل) هذا الحصن (اولا) فله من النفل كذا ليس بجرى على حقيقته اعنى الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول فى الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقة وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة
الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال اوحادثة ان لم يكن مستقلا) وهو مالا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال اوالحادثة مثل نعم فانها مقررة
لما سبق من كلام موجب او منفى استفهاما اوخبرا و بلى فانها مختصة
بايجاب النفى السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لايصح بلى فى جواب
اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا
الا ان المعتاد المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما
مقام الاخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهاما اوخبرا
(اوكان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعا) نحو سهى فسجد وزنى ماعز
فرجم فان السجدة انما هى للسهو والرجم انما هى للزنا قطعا (او) كان
جوابا (ظاهر الجواب) نحو ان تغديت فكذا فى جواب تعال تغد معى ونحو
ان اغتسلت فكذا بعد ماقيل تغتسل الليلة عن الجنابة فلايحنث فى الاول
بالتغدى لامعه ولافى الثانى بالاغتسال لا فيها اوفيها لاعنها الا عند زفر
فانه عممه عملا لعموم اللفظ (قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كماينصرف
الشراء بالدرهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لاجواب
وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلاة والسلام
لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لاينجسه الاماغير طعمه اولونه
اوريحه وقوله عليه الصلاه والسلام حين رأى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ
فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا فى جواب تعال تغد معى فانه
يجعل مبدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء
اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفى حمله
على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا
معنى ماقال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب فان التمسك
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافى عموم اللفظ ولايقتضى
اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب
فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب (وان قال)
المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى
مايحتمله اللفظ (لاقضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية

الفعل المثبت لاتعم) لاخلاف فى ان الفعل المنفى اذا حكى يعم لانه نكرة
فى سياق النفى اما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان
والاقسام كصلى النبى فى الكعبة للفرض والنفل ولاجهات وضع اللفظ
كصلى بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض الاعند من يقول بعموم المشترك
ولاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر بجمعهما
فى وقت الاول والثانية (لانه) اى الفعل (نكرة فى) سياق (الاثبات) فلايعم
(بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (فى معنى) اللفظ (المشترك)
فيتأمل فى وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك الوجوه فذاك (والا) اى
وان لم يرجح بل يثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت
(بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على البعض الثابت
بفعله نظيره صلى النبى عليه الصلاة والسلام فى الكعبة فقال الشافعى
لا يعم فيحمل على النفل لاالفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة
(قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه فى امر الاستقبال والاستدبار فاذا
جاز فيه استدبار البعض جاز فى الفرض ايضا قياسا عليه قوله (بخلاف الحكاية
مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لاتعم يعنى ان تلك الحكاية لاتعم بخلاف
حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان
العدل) الذى لايظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ
وجهة دلالته على المعنى المراد (لاينقله) اى الفعل (عاما) بلفظ ظاهره
العموم (الابعد علم بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى
العموم فحكاه كذلك (قلنا الظاهر لايترك بمجرد احتمال خلافه والا
فلا يصح به الاستدلال لانه لايخلو عن الاحتمال (واعلم ان بين هذه المسئلة
وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس فى ظاهر اللفظ دليل
العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة (الجمع المذكور
بعلامة الذكور) نحو المسلمين وفعلوا (يختص بهم) اى بالذكور (الاعند
الاختلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن
بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اماولا
فلغلبة الاستعمال كما دخلت فى ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل
وفى اهبطوا حواء مع آدم عليه السلام وابليس (فان قيل صحة الاطلاق

لا تستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة (لا يقال حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك (لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة اوعرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم فى نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها (فان قيل يدخلن بدليل خارجى ولذا لم يدخلن فى الجهاد والجمعة ونحوهما (قلنا الاصل عدم تبدل الاستيناء فيما لا يشاركهن يحتاج اليه واذا ادّل دليل على التناول اولا) (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث) نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا (فنى) قول المستأمن (امنونى على بنىّ وله الفريقان) اى البنون والبنات (يتناولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياهما معا (لا فى بناتى) اى لا يتناولهما الامان فى قوله امنونى على بناتى اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعانى (فما) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به ما يقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المنفرد اى الاسماء المنفرد المعانى عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى الاخر سواء كان بينهما مناسبة اولا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود (وحكمه التوقف للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعانى حتى لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا ينال المراد به الا ببيان من المجمل كما سيأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين والمعانى من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع الاستعمال المشترك فى معنييه فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كالنعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت

هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل فى الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلق وقيل مجاز (وعن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الابقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا (وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مراد وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجىء ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق (واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا) خرج به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به العام (وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر) وسواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا (حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين) اذ لا يشملهما لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى فقال (واما الظاهر فما عرف مراده) ولم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا يكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية
هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها
اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل
ظاهرا فيه وفى النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفى المفسر
عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفى المحكم عدمه ايضا (وحكمه
وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف فى ايجاب العلم
ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين (قلنا لا عبرة باحتمال
لا ينشأ عن الدليل كما فى العلوم العادية ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا
من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو
ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ان اراد الرد على الفريقين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق
لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيد انه
كما فى الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع
فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا
(والتخصيص) ان كان عاما والا فلا يكون شئ من الخاص ظاهر (و) مع
احتمال (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما (واما النص فما ازداد ظهورا)
اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق
بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل
هو سوق الكلام له لان المسوق له احلى من غيره ولهذا رجحت العبارة
على الاشارة وفى الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق فى الظهور بين
* وانكحوا الايامى * فانكحوا ما طاب لكم * نعم يفيد قوة للمسوق له هى علة
الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو * مثنى وثلث
ورباع * او سباقية نحو * انما البيع مثل الربوا * تدل على معنى زائد على
مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد فى الاول لان محط
الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة فى الثانى لكونه جواب قول الكفار * انما
البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له
فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها
حالية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الائمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق
هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير
المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم
يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب)
قال شمس الائمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذى
كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا
فان العبرة بعموم الخطابات لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهر
بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لاجلها كقوله
تعالى * احل الله البيع وحرم الربوا * هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر
فى الاطلاق ونص فى الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق
كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة فى دعواهم المساواة بين البيع
والربوا كما قال الله تعالى * ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه
وجوب العمل بما وضح يقينا مع احتمال السابق) يعنى احتمال التأويل
والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناش عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافى
القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال
على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على الفاظ القرأن والحديث)
لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق فى مقابلة الاجماع
والقياس وهذا اقرب (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان
التفسير او التقرير) فان ما به ازدياد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون
مسببا عن معنى فى الكلام او فى المتكلم (والاول بيان التفسير بان كان اللفظ
مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة او الثبوت فانسد به باب التأويل فانه
اذ لو لم يكن قطعى الدلالة او الثبوت لانفتح باب التأويل فان المجمل
لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع (والثانى بيان التقرير وهو ان يكون عاما
فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل
وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به غير
ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق
بقوله ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله
تعالى (خلق الانسان هلوعا) الآية حيث بين بقوله * اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا * ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما (و) الاول

من الثانى نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) نحو الثانى من الثانى نحو طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلث فبذكر الواحدة انسد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (مع احتماله) يعنى النسخ (واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذة من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لايفيد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اى المحكم (اما لعينه ان انقطع احتماله) اى احتمال النسخ (بمايدل على الدوام) والتأبيد كقوله تعالى * ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا * وقوله عليه الصلاة والسلام * الجهاد ماض الى يوم القيمة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام فى نفسه مما لايحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع احتماله النسخ (بمضى زمان الوحى) فعلى هذا كل من النص والظاهر والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (وقطعية كل) من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى) فى القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قال الامام قوله تعالى * والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين * نص بان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى * وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر فى ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام * للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر فى احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه الصلاة والسلام * استنزهوا عن البول نص فى وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة

تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيه فيرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم * فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول الشهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى * ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا * المقتضى لعدم القبول من المحدود فى القذف وان تاب وعدل محكم فى رده اذ لايحتمل النسخ للتأبيد فرجح واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولانسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين فى القذف فى النكاح (واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل لاغير واحتمال المجاز الذى فى الامر والتخصيص الذى فى مجرور منكم لاينافيه والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لايكاد يوجد لاسيما فى كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهى فى لاتقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون التمثيل لهما لقيد من الكلام لابمجموعه كالمفعول فى اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعانى المجازية باق فكيف يكون مفسرا (اذا تساويا) اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين اومشهورين اوخبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما فى قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * فانه ظاهر فى انها ناكحة نص فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لانكاح الا بولى وان كان نصا فى اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لايقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس (واما الخفى) لما فرغ عن اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء ولما كانت هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منهما بحيث لايتناول الاخر فقال (فما خفى مراده بعارض غير الصيغة) فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها (قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى

مايكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفى (فى) حق (الطرار والنباش) لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقية المراد) من اللفظ الخفى (ثم النظر فى ان اختفاءه) اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه (لمزية) لما خفى فيه على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (اونقصان) لما خفى فيه عما هو الظاهر فيه فى ذلك المعنى (فلايشمله) اللفظ ولايثبت الحكم فى حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلايقطع (واما المشكل فماخفى مراده بحيث لايدرك) ذلك المراد (الابالتأمل) والنظر يسمى به لدخوله فى اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما لغموض فى المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لايفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الطهارة الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لاقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا (قلنا لانم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لايعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار فانه يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ماهو ظاهر من وجه فبعد ما نظر فى المحامل وتأمل ظهر ان المراد هو الثانى فاذاوضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بديعة) لايطلع على المراد بها الابعد دقة نحو قوارير من فضة اى تكونت منها وهى مع بياض الفضة و حسنها فى صفاء القوارير

وشفيفها فاستعير القوارير لمايشبهها فى الصفاء و الشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لاتكون الامن الزجاج فجائت استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقية المرادثم الطلب) اى النظر فى محامله (ثم التأمل) اى التكلف فى الفكر (ليظهر المراد) الداخل فى اشكاله وامثاله (واما المجمل فما خفى مراده بحيث لايدرك الابيان يرجى) لكن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمى مجملا لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابهة فان بيانه لايرجى (فان قيل اذا نزل آية لايعلم معناها بالتأمل لايمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا اولايرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها (اجيب بانه لابدان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا (وهو) اى المجمل انواع ثلثة لانه (اما ان لايفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا (او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد واحد منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لاترجيح) لاحدهما على الاخر كما فى المشترك وسببه اما تعدد الواضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لايحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير ان شفى) وافاد القطع بحيث لايبقى بعده شبهة و لا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مؤولا ولهذا لايكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن ايضا (فالاجمال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر فى المحتملات ثم الى التأمل فى استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مؤولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه و النبى عليه الصلاة والسلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بان علته هى القدر والجنس صار مولا (واما المتشابه فانقطع رجاء معرفة مراده) اى للامة اما النبى عليه السلام فر بما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور) نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر فى التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحروف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول (و) الثانى متشابه (المفهوم ان استحال ارادته) اى ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الاماما ن فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة (فان قيل فعلى هذا لا وجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعى اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر فى المتن استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل (بناء على لزوم الوقف على الله) الدال على تأويل ان المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون فى العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عند الله والراسخون فى العلم برفع الراسخون الثانى انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين

بقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون امنا به اى صدقنا بحقيته سواء علمناه اولم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام فى باب تقسيم السنة فى حق النبى عليه السلام واما تفصيلا فان قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كما فى قول الشاعر * ومن جود الفياض للناس لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف * على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لا انه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه تعالى مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لا ينافى العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز (اقول لا ضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمه انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال فى اول كتابه وعندنا لا حظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على ان اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب (واما الثانى فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلم عند الخصم لانها شبه فى زعم لا دلائل وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء فى قوله تعالى * الا من ارتضى من رسول * يدل على التقييد والوقف وان لم يناف العطف فلزومه ينافيه والكلام فى لزومه لا فيه وعن الثانى ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى * ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة * وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذى يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا (اقول الذى يفهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده ماروى عن عايشة رضى الله تعالى عنها انها قالت تلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الاية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبى عليه الصلاة والسلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف مالم يتكلف الرسول عليه الصلاة والسلام وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ (وان جوزه) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيون وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا والخطاب بما لايفهم لايليق بالحكيم كخطاب من لايفهم فيه بحث لانه انما لايليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لايلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا مامن آية الا وقد تكلم العلماء فى تأويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه (واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقوالهم وبيانا لفساد تأويلهم (ورد بان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لاظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لاحقيقة فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين (ورد بان هذا لايختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لاينقضى

عجايبه ولاينتهى غرايبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه مافيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اى تنزيل المتشابه (على) رأى (الاول) انما هى (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لايفهم وان كان جائزا عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متماه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لاتكليف الجاهل الذى لايعلم شيئا فللراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابه اكثر (ثم لما فرغ من اقسام التقسيم الثانى شرع فى اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية (وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمونث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لامطلقا (فما) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولامجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة اوغيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلوة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ماذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل (ويدخل فيه) اى فى تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل فى غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من القسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب فى غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طار عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ما وضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما وخاصا اوامرا اونهيا نوى اولم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب (فان قلت فاوجه قوله تعالى فى حق يوسف عليه السلام حكاية * ماهذا بشرا ان هذا الاملك كريم * قلت المراد بامتناع النفى الامتناع حقيقة والنفى فى الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة فى الوطئ مجاز فى العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللايق الحاق الفرد بالاعم الاغلب (واما المجاز) وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت فى غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فما) اى لفظ (استعمل فى غير ما وضع له) ولابد ههنا وفى تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف

المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ماوضع له (والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فى الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما) اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (و يعتبر السماع فى نوعها لا شخصها) اختلف فى انه هل يلزم فى احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفى نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التى لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق (واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء من المقتضى (وهى) اى العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة فى ثمانية لان المجاز الذى نحن فيه اما استعارة اومرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع (اواعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان اوتفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى اومشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك (و) اما (غير المشابهة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا بالفعل ولو فى نظر المتكلم للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة (فهى الكون) عليه (و) ان تأخر عنه فهى (الاول) اليه اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان

وفى جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا
مثل اليتامى فى قوله تعالى * وآتوا اليتامى اموالهم * مجاز وقت الايتاء
لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل
فى قتلت قتيلا والخمر فى عصرت خمرا وان صار المسمى فى زمان الاخبار
قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما
ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف
وخمرا عند المصير (و) على الثانى ان كان حاصلا له بالقوة (فهى الاستعداد)
والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما
(و) ان كان فاما ان يكون احدهما حالا فى الاخر اى حاصلا فيه سواء كان
حصول العرض فى الجوهر او الجسم فى المكان او غير ذلك كحصول
الرحمة فى الجنة وذلك مثل استعمال اليد فى القدرة نحو يد الله وعكسه
نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن
فى الفضلات او بحلولهما فى محل واحد كاستعمال الحبوة فى الايمان
الحالين فى الشخص او بحلولهما فى محلين متقاربين كاستعمال رضى
الله تعالى فى رضى رسول الله او بحلولهما فى حيزين متقاربين كاستعمال
البيت فى حرمه بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهى (الحلول) المتناول
للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما جزءا للاخر كاستعمال الركوع
فى الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او فى حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق
فى المقيد كما فى صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن
فى الانف والمشفر فى شفة الانسان فهى (الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية
للتضائف بينهما (و) اما ان يكون احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه
اما بجهة الفاعلية كاستعمال النباتات فى الغيث وعكسه ومن السببية
استعمال الدم فى الدية والمسببية استعمال الموت فى المرض والجرح
والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر فى العنب والعهد
فى الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهى (السببية) والمسببية
(و) اما يكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان
فى الصلوة والمصدر فى الفاعل والمفعول كالعلم فى العالم والمعلوم او كونه
آلة له كاستعمال لسان الصدق فى الذكر الحسن فى قوله تعالى * واجعل لى
لسان صدق فى الاخرين * اى ذكرا حسنا فهى (الشرطية) الشاملة

(للالية)

الحمد لله الذى خلق الموجودات بين الكاف والنون
وجعل الجنة منورة بالنور المكنون
وفعل بقدره الباهرة بقوله كن فيكون
نشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ولا نظير له
شهادة صادقة لكل شئ واليه ترجعون
ونشهد ان سيدنا وسندنا ومولينا محمد عبده ورسوله
الذى ختم به الانبياء والمرسلون صلى الله تعالى عليه
وعلى آله واصحابه وازواجه واتباعه وخلفائه الراشدين
المرشدين المهديين من بعده ووزرائه فى عهده خصوصا
منهم على الامام خليفة رسول الله على التحقيق امير المؤمنين
ابى بكر وعمر وعثمان وعلى وعلى بقية الصحابة والتابعين
والذين اتبعوهم باحسان الى يوم الدين رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين ايها المؤمنون الحاضرون اتقوا الله واطيعوه

اعلموا ان الناس يوم القيامة فوجا فوجا
ويقرؤن كتابهم حرفا حرفا
الجنة تقول وعدى وعدى
والكعبة تقول زوارى زوارى

اللاية (واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظة وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز وشرعيا) يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بيّنٍ او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الاخر وذلك لما مر ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السّماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة فى المجاز الشرعى بالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة فى اتفاق الكفيته والصفة (كالهبة والبيع اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (فى النكاح) فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة (وعند الشافعى رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى * خالصة لك * ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما فى المعيشة بالاخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبأ عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام فى غاية البعد فالمراد اما الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافى صحة العقد فى حق غيره عليه الصلاة والسلام مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه الصلاة والسلام اذ لا تحل ازواج النبى عليه الصلاة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى * وازواجه

امهاتهم وعن الثانى انالانسلم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وانما
هى ثمرات ترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون
الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الاالمالك واذاصح بلفظين لايدلان
على الملك لغة فلان يصح بمايدل عليه اولى (فان قيل فينبغى ان لايصح
النكاح بهما العدم دلالتهما على الملك (قلنا انماصح بهما لانهما صارا بمنزلة
العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك (واما البيع فانه مثل
الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح (واعلم ان هذه الاعتبار انما يصح اذا لم يجب فى المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد
بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك
فلايصح ههنا الاباعتبار الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر
لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما
يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق
والعتاق كماسيأتى (ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور
المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية فى الجملة لاامتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه
الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه
وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الاخر مجازا (كالسبب
والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه
عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية
وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها كانت فى الذهن علة
لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل
آلية فيجوز استعمال احدهما فى الاخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال
ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لايعتق فى قوله
ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ماهو اغلظ عليه واذا قال
ان اشتريت فقال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا
(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل
يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج
الكل اليه فى الوجود والتعقل (فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم
الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا
بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور (قلنا
ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه
فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن
فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب (فان قيل
لاحاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد
لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزءا منه لايتحقق بدونهما
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء (قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال
للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لاغيره
فاعتبر الجزء الذى لايبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على
الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لايوجد بدونه
كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به)
اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه
والحال فيه اصل من جهة كونه المقصود (الاول نحو فليدع ناديه * اى اهل
مجلسه الحال فيه (والثانى نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله *
اى فى الجنة التى يحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم يكن الاصالة والفرعية
من الطرفين بل من طرف واحد (فلايجوز) التجوز (الا من) طرف
(الاصل كما فى السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولايكون شرعيته
لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه
مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير
الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء
شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب
لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلايثبت العتق بلفظ

الطلاق (فان قيل المعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سيأتى انه اثبات القوة الشرعية (قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة قال (الشافعى) يقع (العكس ايضا) اى كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب (بل بطريق الاستعارة، لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اى من الطلاق والعتاق (اسقاط بني على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) فى جوابه (ازالة الملك) التى هى الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التى هى الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اى لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف فى وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجرى الاستعارة من الطرفين (واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد يكون مبنية عن التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان اقول قد تقرر فى ذلك العلم ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح فى الاستعارة المصرحة بها التحقيقية هى اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين فى الحقيقة هو فى احدهما اقوى منه فى الاخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه (واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل فى مفهوم الطرفين ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا تختلف بالشدة والضعف (ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو فى الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا فى مفهوم

(الطرفين)

الطرفين لا فى الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا فى مفهوم مع كونه فى احد المفهومين اشد واقوى (نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه فى بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة (والمقرر فى علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (تنعقد) بناء على الاصل المذكور (واجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدى بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا لا اجارة وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا فى الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب (ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغى ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة (فى) صورة (اضافته) اى العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اى المنفعة (لا تصلح محلا لها) اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما اريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اى فى ذلك العام المعنى (الحقيقى) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا) نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص (اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز فى كتب الشافعية كما ذكر فى التلويح لم اتعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عن المسمى) وهو المعنى المجازى حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد (اعلم انهم قالوا ان صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عند العقل وفى نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحة المجاز علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفى ربما يصح لغيره واللفظ حقيقة كما فى قولنا ليس زيد بانسان (واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل فى الجزء

او اللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة (واجيب بانه يصح نفى مفهومه المطابقى عن المراد منهما وهو مفهوما هما وهو المراد بصحة النفى (اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما يشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن الخاص (ويخلفها) اى المجاز الحقيقة (اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية (فى) حق (التكلم) او فى حق الحكم فقال ابو حنيفة رحمه الله فى حق التكلم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ، فلابد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فكفى صحتها) اى الحقيقة (لفظا) اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولابد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة (وقالا) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (فى) حق (الحكم لانه) اى الحكم هو (المقصود) باللفظ فلابد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى قلنا فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسع مائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لا فى الحكم والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى (فقول المولى للاكبر) اى لعبده الاكبر (سنا منه هذا ابنى) مرادا به البنوة اصل وهذا ابنى مرادا به الحرية

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق) العبد (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غير نية لكونه متعينا (وعندهما الاصل ثبوت البنوة فى الخارج والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد (عندهما) اعلم ان الثبوت العتق عند ابى حنيفة رحمة الله عليه طريقين (الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر (الثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط فى السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى (بخلاف) قول المولى لعبده (يا ابنى) حيث لا يقع به العتق (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادى) بصورة الاسم لا بمعناه وان لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (بيا حر ويا مولاى) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة (واما الثانى فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم (وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز (عادة او شرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة

او الكرم او القِدرِ فانه يقع على مايتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل
من هذه الشاة اونحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذر فلا يصار
اليه (واما المهجورة عادة فكان يقول لااضع قدمى فى دار فلان فان الحقيقة
اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول اوبدونه مهجورة عادة حتى
لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد المعنى المجازى
وهو الدخول حافيا اومتنعلا اوراكبا (واما المهجورة شرعا فكالتوكيل
بالخصومة حيث لايراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له فى الشرع
بل الجواب مطلقا اقراراكان اوانكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق
اوالكل فى الجزء (فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب
المجازات كالبحث والمدافعة لاالى ابعدها كالاقرار (قلنا المدافعة هى
عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن
حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل
مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل له عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب
لا اذا تعارف المجاز) اى غلب فى التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفى التفاهم عند
مشايخ عراق وفى الجامع الصغير مايدل على ان الثانى قول الامام والاول
قولهما حيث قال اذا حلف لايأكل لحما فاكل لحم آدمى اوخنزير حنث عنده
لان التفاهم يقع عليه ولايحنث عندهما لان التعامل لايقع عليه لان لحمهما
لايؤكل (واستعملت) الحقيقة فى الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة
اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل
لايترك الا لضرورة ولاضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح فى
مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال
المجاز لاتجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاتترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال فى حد التعارض كذا فى شرح الجامع البرهانى واختاره صاحب
التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره مايدل على انه انما يترجح
عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا
ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما
لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

(وعنده)

وعنده لما كانت فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى
(وقد يتعذران معا) اى الحقيقة والمجاز والمراد معناهما (اذا كان الحكم
ممتنعا) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل
مجازا اوكناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته
هذه بنتى حتى لاتطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر معروفة
النسب اومجهولة اما تعذر المعنى الحقيقى وهو النسب فى الاول فظاهر
واما فى الثانى فلان النسب لايجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفى ممن
اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره فى ابطال حق الغير ولا
فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهر منه لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لايثبت فلان لايثبت بتكذيب
الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما فى الثالث فلان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع
عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو
المذكور فى الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع
المسئلة فى معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى
المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون الحرمة التى هى من لوازم
البنتية اوالتى تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح
فالزوج لايملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس
من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلايصح استعماله فيه والحاصل
ان التحريم الذى فى وسعه لايصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس
فى وسعه فلايصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا
ابنى للاكبر او المعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع
للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لاعتق مناف
للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور
منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا منه اقول ينبغى ان لايتعذر
المجاز عند من يكتفى فى المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقى سببا
للمعنى المجازى بجنسه كما سبق فليتأمل (ولايجتمعان) اى المعنى الحقيقى
والمجازى (مرادين بلفظ) واحد لانزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه فى المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا او تريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى فمن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها (فلا يراد المس باليد و غير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة (فى قوله تعالى او لامستم النساء) حيث اريد بها الوطئ مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر فى (قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة (فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز (قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يترائى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال (واذا قال) حالفا (لا اضع قدمى فى دار فلان انما وقع ذلك) اى لفظ لا اضع قدمى (على الدخول حافيا) الذى هو من معناه الحقيقى (و) الدخول (متنعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه المجازى (و) انما وقع لفظ فى دار فلان (على الملك) الذى هو معنى الحقيقى (و) على (الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازى (بعموم المجاز) اى انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لا بطريق

الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة (وهو) اى المعنى المجازى العام فى الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل (و) ذلك المعنى فى الصورة الثانية (نسبة السكنى) لا نسبة الملك حقيقة او غيرها مجازا بدلالة العادة وهى ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عبدى كذا يوم قدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم فى مثله) اى فى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول لليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار و بغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار (و) كذا اذا (قال لله على كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لايتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين) لابصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) وفحواه لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه السلام مارية اوالعسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كما فى شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والثانى ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وماذكرتم لبس الايبان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز (واجيب عن الاول بوجهين (الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن ان يكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية (والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولايتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد (واجيب عن الثانى بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقى وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان لبس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لولم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لانسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لاينافى ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى

والمجازى لا الحقيقى والمكنى عنه (فان قيل الفقهاء لايعتبرون الكناية بهذا المعنى (اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فيمن قال لله على المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولافرق بين ان يكون الناذر فى الكعبة اوخارجا منها لان هذه اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لايكون بلامشى فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لايأكل من هذه النخلة (اوعقلا) نحو * واستفرز من استطعت منهم * فان العقل يدرك ان الحكيم لايريد ظاهره (اوعادة) كما فى يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى الخروج مطلقا (اوشرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى) اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اى لاتكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال فى يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (اوامر فى المتكلم كقوله تعالى واستفرز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لايأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (فى الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بزيادة ليست فى البواقى كما اذا حلف لايأكل فاكهة لايقع على العنب لزيادة خصوصية فيه (اونقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد تكون اولى ايضا بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بنقصان ليس فى الباقى كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لايقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه الصلاة والسلام *

انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان * فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والنسيان يقعان عنا والنبى عليه الصلاة والسلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تعالى * واسئل القرية * والحكم ومافى معناه كالاثر واللازم مشترك لفظا بين مايتعلق بالاخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة وبين مايتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك ومايتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال واثرا له على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم ومافى معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولامعنى للاشتراك اللفظى الا ذلك فاذن لايجوز ارادتهما جميعا (اماعندنا فلان المشترك لاعموم له (واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به فى الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعى رحمة الله عليه على الثانى لوجهين (الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفى لانه اذا قال لاصلوة ولاصوم الا بكذا فقد دل على نفى اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى نفى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل (الثانى انه اذا كان اللفظ قد دل على نفى العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة له ولايخفى ان مشابهة الفعل الذى ليس بصحيح ولاكامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذى نفى عنه احد الامرين دون الاخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمة الله عليه على الاول لوجهين (الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال فى الاحكام المتبادر الى الفهم من نفى كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفى فائدته وجدواه ولافائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذلا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قدتكون بدون النية كالبيع والنكاح (فان قيل هذا مشترك الالزام اذلابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب (قلنا لاحاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر فى الحديث الثانى ومافى معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلايجوز ارادتهما جميعا لماسبق والاول مراد بالاتفاق فلايراد الثانى والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية فى الوضوء وبالثانى على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كماذهب اليه الشافعى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام (قيل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اى كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حرام لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكل مالكه او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولايكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة كلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين (ثم) الحقيقة لما كانت اصلا لايعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال (الداعى اليه) اى المجاز (اما) لفظى وهو (اختصاص لفظه بالعذوبة) فان لفظ الحقيقة قديكون وحشيا يتنفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز

وهو الداهية عذب لاتنافر فيه (اوالوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لايكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (والمحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (اوالترغيب) كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع (اوزيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلابينة (اوتلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (اومطابقة تمام المراد) المراد وهو الخاصية والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب الوضوح ولاخفاء فى انه لايمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك (تذنيب) قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتهما على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال (والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعانى) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فهى من حروف المبانى (فالواو لمطلق الجمع) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

اوفى حكم نحو قام زيد وعمرو اوفى ذات نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على (مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اى تأخر ما بعدها عن ما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة رحمة الله عليه واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (للنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله (والاستقراء) اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لايصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق) ليس لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه) اى زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا تفريق فى ذلك الزمان (و) انما (التفريق فى ازمنة التعليق لا) فى ازمنة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا (كما اذا كرر الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الاجزئة) بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة (ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اى وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما فاذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل

لتعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وقوعه وفى المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التى اوردها مقيسا
عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخر فى هذه
الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة
الثانى كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق
بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على
الاخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم تعاقب فى الوقوع (وهى)
اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ
مثل ان يقع خبر المبتدأ اوجزاء للشرط اوصفة لموصوف ونحو ذلك
(تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (فى) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه
الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق
يمين واحد ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين
فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت
هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد
الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين (فى الحصول) اى حصول مضمونهما
فى الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول فى الثانى او العكس وانما
افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت
الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها
(واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول فى الثانى او العكس
(فمن القرائن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه
طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثانى وعلى
هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع
الذى بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج
(كاد الى الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه
للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما
كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية
بالاداء كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق
بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر (فان
قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت فى انت

حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فيكون سابقة عليه لوجوب
تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل يقع الحرية فى الحال
قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما حمل
عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح
منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما
لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذى
هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر
بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام اد الى الفا تصر حرا
فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اى لافادة كون
ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون
الاتباع مجردا من العطف كما فى جواب الشرط بالفاء (ففى) قوله
(ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يحنث بترك) دخول (احديهما ولا بتقديم)
دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اى الثانية عن
الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة
(وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه
عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر فى جواب) من قال (بعت منك
هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء
عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر
حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا لرد الايجاب
بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل
انشاء للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع
والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت
دائمة كانت فى حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو فى قيد ظالم
ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا
فاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففى قوله اد الى الفا فانت حر يعتق حالا) لان معناه
اد الى الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء
بتقدير ان اديت الى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلاضرورة (فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل (قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار (وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضى نحو ائتنى اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهى ابعد من الماضى اولى (وتستعار) الفاء (للواو فى) قوله لفلان (على درهم فدرهم) حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعاية الترتيب بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم فى الذمة فى حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما فى نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب ويبقى الفاء على حقيقتها (وثم للتراخى) وهو ان يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخى عند ابى حنيفة (فى التكلم) ويلزمه التراخى فى الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخى اذ لو كان التراخى فى الحكم دون التكلم لكان التراخى موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت فى اللفظ فيجب اظهار اثر التراخى فيه ايضا (وعندهما فى الحكم) لا التكلم لانه متصل فى التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ (قلنا ليس المراد انه لتراخى اللفظ بل لتراخى الحكم الحاصل عند تراخى اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع فى اعتباره حتى تم الثانى بما تم به الاول وانما النزاع فى جعله الاتصال الصورى المشروط فى العطف بمنزلة الانفصال الصورى حتى لا يتعلق الثانى بما يتعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الاتى لانه كالمنفصل عنه صورة (ولغى الباقى) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعلق الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثانى فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق (ولغى الثالث) لعدم المحل (فان قيل ينبغي ان يلغو الثانى ايضا لان التراخى لما اعتبر فى اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة (قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ما تم به الاول (وفى) حق (الموطوءة ان اخر) الشرط (نزل الاول والثانى) لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقى) اى الثانى والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل المذكورة (يتعلق جميعا) بالشرط (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط فى الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخى فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع الكل مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلث والا فيقع واحدة ويلغو الباقى لعدم المحل (ويستعار) ثم (للواو) بجامع كونهما للعطف (كقوله عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذى هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم فى هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار ولو صحت لكان ثم ثمه بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له (وبل للاعراض عما قبله) اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك فى قوله (واثبات ما بعده على) سبيل (التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود (ففى) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخيران لبقاء المحل (بخلاف) قوله (له على درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفى انفراد ما اقر به اولا لا بنفى اصله كيف واصله داخل فى الثانى ولو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى و الاثبات فى شئ واحد فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سنى ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اى التدارك وهو رفع التوهم الناشى عن الكلام السابق مثل ماجاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيئ عمرو ايضا للمخالطة بينهما (بعد النفى ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفى يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة (و يجب احتلاف طرفيها) نفيا و اثباتا لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمر ولم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمر و حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفى والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اى انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوى ليحصل العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما (كلك) اى كقوله لك (على الف قرض فقال) المقر له (لا لكن غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاء فى السبب لا الواجب فنفى القرض واثبت الغصب (فلولاه) اى لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين و لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستانفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى لامته تزوجت بغير اذنه) اى المولى (لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين) لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث فى ذكر القيد

اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفى راجعا الى القيد فى مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر فى غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفى الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع النفى الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفى اصله على الاطلاق ولا يدعى احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفى عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه فالاولى فى الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفى فعل و اثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفى مقيد واثبات مقيد آخر (و او لاحد ما فوقه) اى ما فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار (فيوجب الشك فى الاخبار) لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيئ احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى احدهما ولا يعلم بعينه و قد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون بمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين * و بالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع فيه لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التخيير فى الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اى ليكفر باحد هذه الامور و سيجئ الفرق بينه و بين الاباحة (فى) قوله (هذا حر او هذا لجمعه) اى جمع هذا القول و هو علة لقوله لا يعتق و يوجب

قدمت عليهما (جهتيهما) اى جهتى الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة
وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا
الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية (لايعتق العبد
فى الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة الانشائية
(يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق
(يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هذا (الجهتين)
المذكورتين (فشرط) لجهة انشائيته (صلاحية المحل عند البيان) حتى
اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق (و) لجهة اخباريته (صح الجبر
عليه) اى على ذلك البيان فانه لاجبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات
كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ماقيل ان البيان انشاء من
وجه اخبار من وجه (ولذا) اى ولكونه او لاحد الامرين فصاعدا الصالح
كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك فى الخبر
والتخيير فى الانشاء (ابطلا) اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
قول المولى (هذا حر اوهذا لعبده ودابته) وجعلاه لغوا لايثبت به العتق
لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لاماقال
صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما
وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما
يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق
بالذوات لا بالمفهومات (وان) صحح ابو حنيفة رحمه الله هذا القول
بان (جعله مجازا عن المعين) لان خلفية المجاز عنده فى اللفظ كما سبق وهى
يحتمل التعيين حتى لزمه فى العبدين ويتعين بموت احدهما او بيعه والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو كرضيمته كالوصية لحى وميت (وفى)
قوله لعبيده الثلثة (هذا حر اوهذا وهذا) عطفا للثانى باو والثالث
بالواو (يعتق الثالث) فى الحال (ويخير فى الاولين) لان سوق الكلام
لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام
(كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام
لااحد المذكورين بالتعيين وقيل لايعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار

بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ماقبله والجمع بالواو بمنزلة
الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر اوهذان كما اذا حلف لا اكلم
هذا اوهذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده
او الثالث وحده والاول اولى بوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول
احدهما حر وهذا حر وعلى الثانى هذا حر اوهذان حران والمذكور
فى المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره فى المعطوف اولى والثانى
ان الثانى مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان
الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فثبت التخيير بين الاول والثانى
بلاتوقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول
بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر اوهذا حر وهذا حر
وعلى الثانى بان التشريك لاينافى التغيير كما فى لااكلم هذا او هذا وهذا بل
يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار حينئذ ولايكفى احدهما
واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لايجتمعا فى احد
شق التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد
الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده
بالحكم المستقل لاتشريكه وعن الثانى بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه
على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف
على الاول ومغير له قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (فى) سياق
(النفى) وما بمعناه كالنهى (لفظا) نحو ماجاءنى زيد اوعمرو اى لاهذا
ولاذاك ونحو لاتطع منهم آثما اوكفورا اى لاهذا ولاذاك فيمتثل بان
لايطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع
فى اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا اوهذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او فى
الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا اوهذا بمعنى مافعلت شيئا منهما والسر
فى افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد
المبهم لايتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى لاتطع منهم آثما اوكفورا
معناه لاتطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ماجاءنى زيد
اوعمرو فان معناه ماجاءنى احد منهما بخلاف الواو فانها لنفى العموم حتى
اذا قال لا افعل هذا اوهذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
يحنث بفعلهما لابفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلايحنث بالبعض

(الا لقرينة) حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول (قال صاحب التلويح في تمثيله كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة و بين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت اولم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ماذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت اولم تكن كسبت وههنا قد تعذرت الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت اولم تكن كسبت هذا كلامه (واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه و بين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن * من لم يجعل الله له نورا فماله من نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ماقال قوله او كسبت عطف على آمنت لاوجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر (واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه الكلام لا توجيه لمرامه (واما ثانيا فلان عطف كسبت على آمنت لاينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل وحكم او (كعكس) حكم (الواو) فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو لاترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلاء الزائدة المؤكدة للنفي مثل ماجاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ماسبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا اوذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدي هذا اوذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن (فان قيل قد لايمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة (قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر (ففي امر الوجوب لايكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد اوذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لايجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا اوذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظي او معنوي الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم) على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني (نحو لالزمنك او تعطيني حقي) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل

الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته ثم واستعير لما يحتمله وهو
الغاية والاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي العطف احتمال كل منهما
وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول
الاوقات فوجب اضمار ان اما بحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا ممتزلا منزلة
الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس
* بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقيصرا * فقلت له
لا تبك عينك انما * نحاول ملكا او نموت فنعذرا (و) قد يكون او (بمعنى بل
كقوله تعالى) فهي كالحجارة (او اشد قسوة) اي بل اشد قسوة قيل (وعليه
قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الآية قال مالك لما كان او في الانشاء
للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى * ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض *
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء
مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها * وجزاء سيئة سيئة مثلها *
فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء
على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة
فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع
اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث
بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما
ذكر الجواب الاول (وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا
اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال
فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط
الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي (اعلم ان كلمة
حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة
لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اي
من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء للالصاق)
وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري
بمكان يلابسه زيد (فلا تخرج) اي اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى
لعبده لا تخرج (الا باذني يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء ٤ مفرغ ومعناه

٤ وتحقيقه ان حروف الاستثناء
يقتضي ان يكون هنا مستثنى منه
وحرف الجر يقتضي ان يكون
ذلك غير الاذن لان الالصاق ٢

لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج
منها بعض بقي ما عداه على العدم (لا) قوله لا تخرج (الا ان اذن لك) فانه
لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر
لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان
لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه
لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا
وجد مرة ارتفع المنع (فان قيل المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول
آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت
اذني فيجب لكل خروج اذن (اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث
ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث
بالشك واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضي وجوب الاذن لكل
خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا
باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الالف سالما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الا خروجا باذني
كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له
استعمال (والجواب ان اختلال له على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض
المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا لا تخرج
الا خروجا ملصقا بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب في الرد
ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب
آية وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآية
الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية
الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث (والاستعانة) اي
طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم (وقيل انها راجعة الى الالصاق
بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم (فتدخل) اي اذا كانت الباء للاستعانة
تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالاثمان) في البيوع
فان المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن
وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل
بها الى المقاصد بمنزلة الالات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود

٢ انما يكون بين شيئين ملتصقين
فلابد ان يكون المستثنى غير
الاذن فيكون مستثنى منه كذلك
فاضمر مصدر الفعل المذكور
اذ لا دليل على غيره ثم غير الملفوظ
اذا قدر ملفوظا ان كان ذلك لغة
شرعا يسمى مقتضى وان كان لغة
يسمى محذوفا والفرق بينهما ان
المحذوف يقبل العموم دون المقتضى
كما سيأتي في موضعه ان شاء الله
تعالى وههنا المصدر ثابت
تقديره لغة لا شرعا فيعم اوقوعه
في سياق الشرط فانه في حكم
النفي فصح الاستثناء لان الشرط
عموم الصدر وقد وجد فالصدر
اوجب الحظر في جميع الخروجات
باذن او بغيره لو اقتصر
فاذا استثنى خروجا موصوفا
بالاذن بقي الباقي تحت الحظر
على عمومه *

الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان (فبعت) اى قول البايع
بعت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت
فى الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد
رأس المال والكر مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التأجيل و بيان القدر
والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه
السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم ٣ جواز
الاستبدال فى الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان على
دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالالة) اى
كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل الوسائل
والآلات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة لكونها غير
مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل
لكونه ٨ المقصود شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالالة التى
من شانها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الرأس) كما ذهب
اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم * ولما ورد على
قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد
وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم
ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب
فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على
مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله
عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل
فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب
وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف
لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالصعيد فى العضوين
قائم مقام الوظايف الاربعة وانما نصفت للتخفيف ولا شك (ان كل تنصيف
يقتضى بقاء الباقى على ما كان عليه) من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء
وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس
او معنى ٩ نحو تأمر علينا ولان الواجب مستعل على من عليه كما يقال ركبه
دين (تستعمل) على (الوجوب) بالوضع الشرعى (فعلى الف) اى اذا كان
على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (الا اذا

٣ بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فى الكر فيها قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان *

٨ مثلا اذا قيل مسحت الحائط بيدى يجب ان يكون الحائط ممسوعا بالمسح لا اليد واذا قيل مسحت بيدى بالحائط لا يجب استيعاب الحائط بالمسح *

٩ صار امرا علينا فان للامير علوا وارتفاعا على غيره *

(اوصل)

اوصل به) اى بقوله على الف قوله (وديعة) فتحمل على وجوب الحفظ
ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان
الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (فى الشرط) اى
فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها (نحو قوله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا) اى بشرط عدم الاشراك (فان قيل لا خفاء
فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط (قلنا
كونها صلة للمبايعة لا ينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه
(ثم) لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (فى العوض)
ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم
للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما
تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة
الحقيقة فلم تحمل عند ابى حنيفة على على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط
(كما فى المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على
العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر
معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما)
اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب
المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء
فتحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة (ففى) قول المرأة
لزوجها (طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما) لان
اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولا شئ عنده) لان اجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض
من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من العوض
ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط
بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم
اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على
الشرط فلا يتحقق المعاقبة (ومن لابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا
وفى قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية (ولو قيل انها فى العرف الغالب الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كما فى قوله تعالى * يحفظونه من امر الله * اى بامر الله (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ماجاءنى من احد بخلاف ماجاءنى من رجل لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه اولا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و) الثانى نحو (حتى مطلع الفجر) اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب (بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها (فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزء من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اى انقضاء ممتد رجا بان ينقضى من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهى (الى المعطوف) الذى هو الافضل او الاخس (لكن) لا بحسب الواقع بل (بالاعتبار) اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم عليه السلام او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلاة والسلام (و) قد تكون (ابتدائية معها) اى مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما فى قول امرئ القيس * مطوت بهم حتى تكل غزاتهم * وحتى الجياد مايقدن بارسان (او مقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ماقبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى للصدر نحو * حتى يعطوا الجزية * فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء

(فبمعنى)

٥ فان هذا الحكم [illegible] من حيث كونها للغاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة كما فى ماجاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر *

٧ فالجياد مبتدأ وما بعده خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها *

(فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد فى الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة (ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ماذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (واذا وقعت) حتى (فى اليمين فشرط البر فى) صورة كونها الافادة (الغاية وجودها) اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط (البر) فى صورة كونها لافادة (السببية وجود ما يصلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط البر (فى) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولنوضحها بفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى تغدينى فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى بر والا حنث لان الاتيان هو السبب للاحسان (ولو قال عبدى كذا
ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه
واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك فاتغد
عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد
اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب
الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ
(اجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه
وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل
كلام التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
(ورد بانه كلام لا ثبت له فقيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى
وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا كما فى الفاء فانه لما كان بمعناه كان
حكمه كحكمه (والى لانتهاء الغاية) وقد مر معناه (فتحمل) الى (عليه)
اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء
الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى
شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) الى (بمحذوف)
دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبعت الى شهر)
فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا
الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) الى على
تأخيره) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كانت
طالق الى شهر) ولا ينوى التنجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا
يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
وقال زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من
الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها)
اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (فى المغيا) سواء (قامت)
الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس

السمك) فانه غاية وطرف لها فى نفس الامر (اولا) اى ان لم تقم
بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمرافق) فى قوله
تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد يتناول الابط كما فهم الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها
فى التكلم (فتفيد) الى اذا كان ماقبلها متناولا للغاية (اسقاط ماورائها)
اى وراء الغاية (ان كان) وراءه شئ كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس
وراءه شئ (لان) الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها
الى جاء الشك فى خروجها عنه ولا شك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول
القطعى (لا يثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) تدخل الغاية
تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان
لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا
كالليل) فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل
اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل
الليل غاية له فى التكلم (فتفيد) الى اذا لم تكن ماقبلها متناولا للغاية (مد
الحكم) الى الغاية لا دخولها فى المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا
قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولا شك ان (الدخول
الذى هو ضد الخروج القطعى (لا يثبت بالشك) وان قيل القاعدة الاولى
تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل
فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى
فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل فى المغيا (قلنا عن الاول
ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر فى ذكر الغاية
او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا لو قرئ
وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض
وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية
او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة
واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا
بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له
مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معا نى مفرديه لا انه اعتبار
كل منهما منفردا (وفى للظرفية) بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا

٢ وهى ان تناولها الصدر ان الغاية تدخل فى المغيا

١ وهى ان لم يتناولها الصدر ان الغاية لم يدخل فى المغيا

اومكانيا فازمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت
فى يوم الاثنين وزيد اوجلوسه فى الدار اومجازيين نحوطالب الحال فى دولة
فلان اذالم يقدرمضاف ونظرت فى الكتاب اوزيدفى نعمة وحقيقية كانت
الظرفية كالقدرالمختص بالمظروف فى الامثلة المذكورة اواعتبارية كالقدر
الاشمل نحوزيد فى البلد والصلوة فى يوم الجمعة فالاقسام اثنى عشر
(وسويا) اى الامامان (بين اثباتها وحذفها) اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب
لان المختصر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع
وجود فى لم يشترط بدونه ايضا (فى ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف
انما هو فيها (وفرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بصحة نية
الآخر) من الوقت (فى) صورة (الاثبات) اى اثبات فى فنحو صمت هذه
السنة يقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
لانتصابه بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل
بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل
ساعة لان الظرف قديكون اوسع فلونوى فى انت طالق غدا آخر النهار
يصدق ديانة لاقضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن
اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم (فان قيل
مانقل عنهما مخالف لماروى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال
امرك بيدك رمضان اوفى رمضان فهما سواء فى الاستيعاب وكذا غدا
اوفى غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاينافى الاستيعاب بعارض
فان التفويض لما كان ممايمتد فى نفسه ويستوجب التروى والتفكر من
المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذاتعلق بمدة محدودة لاترجح لبعض
اجزائها على بعض بالنظر الى التوفيض اقتضى استيعابها بالضرورة
سواء ذكرت كلمة فى اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لايخفى
(وتفيد) فى اذادخلت (فى المكان التنجيز) يعنى ان اضافة الطلاق مثلا
الى المكان لا تفيد بل يقع فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود
فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذاقيل انت طالق فى الدار تطلق حالا
(الا بتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق فى دخولك
الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع (فيصير)
الفعل الذى هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلا به (وقيل) لايصير شرطا حقيقة بل يصير
(كالشرط وهو) اى كونه كالشرط هو (الاصح) اذ المشروط يجب
ان يكون معاقبا للشرط لامقارنا له كما سبق (اذ لا معاقبة) بين الظرف
والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا
يتقيد به فلايكون بينهما الامقارنة وهو ينافى الشرطية (و) اذ (لاتطلق
اجنبية قيل لها انت طالق فى نكاحك فتزوجت) كما لوقال مع نكاحك ولوكان
مستعارا للشرط طلقت كما تطلق فى ان تزوجتك (ولذا) اى ولكون الفعل
الذى هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله (لاتطلق
بانت طالق فى مشية الله تعالى) لان التعليق بها متعارف وهى ممايصح
وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما فى العباد (وتطلق
بفى) اى بقوله انت طالق (فى علم الله تعالى) اما لان المشهور استعماله
فى المعلوم فانت طالق فى معلوم الله تعالى تنجيز لان معلومه واقع اولان
اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتى (وفى القدرة روايتان)
يعنى اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع
كما فى العلم ذكرها فى الكافى والثانية انه لايقع كما فى المشية قال صاحب
الهداية فى شرح الزيادات اذاقال انت طالق فى مشية الله اوفى ارادته اوفى
رضائه اوفى محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى حكمه اوفى قدرته لايقع الطلاق
اصلا الا فى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية
حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على
التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح
حملها على التعليق اذا كان الفعل ممايصح وصفه بالوجود وبضده
ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضاء والمحبة
ممايصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ
كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها بحقيقة الشرط
ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلايصح وصف الله تعالى بضده
لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع
الطلاق فى الحال اذاعرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة
القديمة وتارة بمعنى التقدير واذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون
بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة

بالمعنى الاول لايوصف البارى بضدها وهو ظاهر و بالمعنى الثانى يوصف به
و بضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى و بالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها
تغييرا فلايقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع للمقارنة)
سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى) انت
طالق واحدة (مع واحدة اومعها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها
اولا (وقبل للتقدم فيقع) طلقة (واحدة فى) قوله انت طالق (واحدة
قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان
القبلية قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل
للآخر (و) يقع (ثنتان بقبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
القبلية ههنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هى المتصفة
بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية جعل
ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ماسبق الوقوع فى الحال فيثبت
تصحيحا لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا
بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لوقال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
واحدة تقع ثنتان لما ذكر فى قبلها واحدة ولوقال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر فى قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية
فيدل على الحفظ لا للزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة) لادين (الا اذا
وصل به) المقر (دينا) فيحمل عليه لانه محتمله فى الجملة اوالحكمية نحو
* ان الدين عند الله الاسلام * اى فى حكمه (ومن كلمات الشرط) عممها
لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض
الشرط من غير ظرفية ونحوها اى لتعليق حصول مضمون جملة
بحصول مضمون اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على
خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لايكون ولايستعمل فيما هو
قطعى الوجود اوقطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة
اذا المنع اوالحمل المقصودان من اليمين لايتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى
قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت)
اى موت الزوج اوالزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففى موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار

ولغيرها لا و فى موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق
كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمى فلا يشترط فيه مايشترط لحقيقة
التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعدما علق عاقلا (فان قيل
سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغى ان لايقع بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت
والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع (قلنا بل يتحقق العجز
عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
ذلك (ولو للمضى) لغة لانه لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ففى لودخلت الدار
لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغى ان لايعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه
لان) كما فى قوله تعالى * ولو اعجبك * ولو كره الكافرون * كعكسه فى قوله
تعالى * ان كنت قلته فقد علمته * فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لايقع
حتى تدخل (هو المروى) فى نوادر بن سماعة (عن ابى يوسف) ولانص
عنهما رحمهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام فى جوابه) نحو لفسدتا *
وقد لاتدخل نحو * جعلناه اجاجا (لاالفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال
لودخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت
طالق بالواو (ولولا فى المنع كالاستثناء) يعنى ان لولا لما دل على امتناع الشئ
لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى)
قال محمد رحمه الله (لاتطلق) المرأة (فى) قول الزوج لها (انت طالق
لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار
ذكره الكرخى فى مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه
موضوع (للظرف) فقط بحيث لامجازاة ولاجزم للمضارع ويستعمل
فى القطعى كقوله * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى
جندب (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية
اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود كقوله
واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل (وهو مختاره)
اى ابى حنيفة رحمه الله قال فخر الاسلام ولايصح طريق ابى حنيفة رحمه الله
الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك
اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى
البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء
فى جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة السرخسي وسائر علماء
الاصول وماذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر
متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لاشك فى اصابة المكاره
لتوطن النفوس عليها (ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم
الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون
اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت فى موضعه وههنا
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان (و)
اذا (عند البصريين) موضوع (للظرف) يضاف الى جملة فعلية فى معنى
الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اى مجرد الظرفية من غير اعتبار
شرط وتعليق كقوله تعالى * والليل اذا يغشى * اى وقت غشيانه على
انه بدل من الليل (و) يستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اى سقوط معنى
الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا خروجك
بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط
ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك
اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر البسر فيه ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم
وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ
المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ فى غير ما وضع له اصلا (وهو) اى كونه للظرف فقط (قولهما)
اى الامامين (ففى اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع) الطلاق (عنده)
اى عند ابى حنيفة رحمه الله (ما لم يمت احدهما) اى احد الزوجين
لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط
لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع
فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما كما فرغ) مثل متى لم اطلقك
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك
الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا فى تمحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التى لا تعمل
فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتنى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على
الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف
المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه
للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (فى) قوله
(انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع
عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله
(ولا يسقط حين المجازاة) اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى
الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل
الا على خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما
اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد
(و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام ومثله
متى ما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل فى الابهام لم يصلح للاستفهام
(خاتمة) سمى المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل
فى نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله فى حق بعض المسائل الفقهية
كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل
الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك
ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال
عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب
ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف
(فيعتق) العبد عند ابى حنيفة (فى) قول المولى له (انت حر كيف شئت)
بلا تفويض الى المشية اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله
ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية
شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشرع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه
معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا
بما يأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه
بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال
للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة)
فى قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبينونة

والغلظة والتعدد الى مشيتها فى المجلس اذ لامساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله فى غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة) وتفوض الكيفية الى مشيتها فى المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقتا) اى نيتاهما فذاك (والا) اى وان لم يتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع مانويا وان اختلفا فلابد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل فى الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى (وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (يرجع كيف (الى الاصل) ويفيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) يقع (شئ) فى مسئلتى الطلاق والعتاق (مالم يشأ) كل من المرأة والعبد (فى المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته فى كتاب كذا فى الكشف (وله) اى لابى حنيفة رحمه الله (ان الاستيصاف) الذى معناه الوصف لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول خليلى كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف * واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشية) قضية للاستيصاف لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه (فان قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشية كما فى قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت ومانحن فيه من قبيل الثانى (قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع فى الحال ولا يتغير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام وماقالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط (اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات (ففى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية) لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشية (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان مابعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين لوجهين (الاول ان استعماله صفة يختص بالنكرة بخلاف الاستثناء (الثانى انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما فى العرف وعلى هذا (ففى) قوله (له على درهم غير دانق) وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق (وبالنصب) يلزمه (ثلثة الارباع) من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم (واما الصريح فما) اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم (وقيل لا حاجة اليه لان ماعدا الظاهر من اقسام الصريح فلابد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لوضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامعناها كما اقيم السفر مقام المشقة فى احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء اووصف اوخبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيدبه لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذ نوى بانت طالق رفع القيد الحسى يصدق ديانة لاقضاء (واما الكناية فما) اى لفظ (استتر) المعنى (المرادبه) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة ومن لايشترطه فى الصريح لايشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (اومجازا) فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية (اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعى رحمه الله لايقع بها الارجعى لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما فى الصريح لان الكناية لاتفيد الامايفيده المكنى عنه (واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انمايطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستتر لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لافى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل و يتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لاينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولايمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترا ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المرادبه سواء كان ذلك باعتبار المحل اوغيره قلت (ونسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق اوالكنايات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت) تلك (الالفاظ) فى انفسها (كنايات حقيقة) لاستتار المرادبها كما مر يعنى

ان ماذكره الشافعى انما يصح لوكان هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية اودلالة الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (البينونة) لاالطلاق الرجعى (لااعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة) فان الواقع بها رجعى لان شيئا منها لاينبئ عن قطع الوصلة (اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى اونعمى عليك اواعتدى من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك اوانت طالق فاعتدى وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه فى الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة (واما الثانى فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وما سبق فى اعتدى يأتى ههنا (واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرفوعة اومنصوبة اوموقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة فى قومك او واحدة النساء فى الجمال اومنفردة عندى ليس لى غيرك اوتطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلادلالة فيه ايضا على البينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل بها بالنية) كما فى حال الرضاء (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق (و) حكمها ايضا بناء على استتار المرادبها وقصورها فى البيان (عدم اثباتها ماينـدرئ) اى يندفع (بالشبهات) فلايجب حد القذف بنحو جامعت فلانة اوواقعتها ولايحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية ولايحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل لوقذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا فى محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول ولما فرغ عن اقسام التقسيم الثالث شرع فى بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما الدال بعبارته) لابد قبل الشروع فى المقصود من تمهيد مقدمات الاولى

ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه اولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجب بالنظر الى الآخر وقد يفهم فى المقام الخطابى امور لاعبرة لها فى الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لايتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والالم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر فى اعتق عبدك عنى بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال فى اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع فى * رفع عن امتى الخطاء والنسيان * والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثانى والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومها الا ابا اليسر كما سيأتى ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغنى الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لايكون بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسمه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اى لايتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف عليها كما فى القياس الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم فى دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا كان او غيره ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشى عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته (فما) اى لفظ (دل باحدى الدلالات الثلث) المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سيق) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى ذهب بعض علماء الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا فى الجملة سواء كان اصليا كالعدد فى آية النكاح او غير اصلى كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق فى النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لايكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التى بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر فى كتب المعانى ان الخواص يجب ان يكون مقصودا للمتكلم حتى ان مالايكون مقصودة اصلا لايعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعى بما لايقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت ولا يقصد لبس فى هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (فى ايجاب السهم) من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقى له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء لقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه فى طلاق تلك المرأة عبارة وهى جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام (نحو احل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (فى التفرقة) بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقى وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا (واما الدال باشارته فدال بها) اى باحدى الدلالات الثلث (على ما لبس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافى كونه مقصودا فى الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيا) اى متأخرا لايكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لايكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اى اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كاية الربوا) فانها اشارة (فى) بيان (الحل والحرمة) وهو المعنى المطابقى لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا) فانه اشارة (فى) طلاق (مريدة الطلاق) اى طلاق ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتى والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول نحو (قوله تعالى وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (فى ان النسب الى الاباء) وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزء للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثانى نحو قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (فى زوال ملكهم) عما خلفوا فى دار الحرب لان الفقر به لا ببعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه * لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك (قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لايملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لاتصلح قرينة لما ذكر لان غاية مايلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لاينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لايفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة ومالايكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة السرخسى واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام فى حق النساء تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لاتصوم ولاتصلى بعد قوله عليه الصلاة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة

(لان)

لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر الاعمار الامة مابين ستين الى سبعين على ماورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصباء مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال باشارته (عموم كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لايحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما مايقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لايسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص (ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته ولهذا (قلنا فى اشارة قوله تعالى * وعلى المولود له * خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب باشارة (واما الدال بدلالته فدال على اللازم) لا بالذات بل (بمناط) اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من الاولين ذاتى وفى الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا * لاتقل لهما اف * يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السآمة بكلمة اف وهو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف فى الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقى (ولذا) اى ولانفهام مناط الحكم بدون الرأى (تثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الجرايم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبنى على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا و بخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذى قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى (بانها) اى دلالة النص (قياس جلى) لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزء) من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزء من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهى ليست جزء مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع واشار الى الثانى بقوله (ولثبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعى فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى اوجنسه فى نوع الحكم اوجنسه ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (او اعلى) منه رتبة قوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلى) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفى) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوى الجلى (كغير الاعرابى) الملحق (به) اى الاعرابى المنصوص فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان

رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع فى نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلوة والسلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل بجنايته على صوم رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوى الخفى نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة فى نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل المنصوص عليه فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى رحمه الله لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية (قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشتم) الملحقين (بالتافيف) المنصوص فى الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فدار الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت فى والله لا يضربه ولا يبر فى ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما فى لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفى نحو (الاكل والشرب فى نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله

امر ان التنبيه بالادنى على الاعلى اوبالشئ على مايساويه (اما الاعلى فنوعان قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه (ثم قال ان قيل اشتبه الفهم فى هذه المسائل على فقيه مبرز فى طريق الفقه بعدان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا لاثبات مايندرئ بالشبهات (اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لاقطعية دليل مناطيته ولاقطعية تعدى الحكم الى الملحق ولاقطعية كونه اعلى اومساويا (اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى قطعى وظنى غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد (واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل قداختار انهما على الاطلاق مفيدان القطع (واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لايكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولاشك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية (واما رابعا فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمه حكم الفرع (لايقال الظن من اختلافهم فى ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى مثلا الظن فى مورد حديث الاعرابى من الاختلاف فى ان طريق فهم المناط يفضى الى انه الجناية المطلقة اوالمقيدة (لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لايخفى وليس الكلام فيه وانما هو فى الظن بالنظر الى المستدل وذلك لايفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعى والظنى ويقال فى جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم فى المسائل الجزئية لاينافى قطعية الاصل بل اشتباهه فى الاصل لاينافيها ايضا فان الشافعى رحمه الله قداشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لايعبأبه كماسبق غيرمرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهى عنده قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناش عنده عن الدليل فلاينافى القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان فى الاشارة

النظم والمعنى وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم * حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة (فان قيل المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفى القصاص (اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولوسلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا فى سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم (وقيل) العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجرى فى المعانى ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لايحتمل ان لايكون) ذلك المعنى (علة) له فى بعض الصور لان المعنى شئ واحد لاتعدد فيه اصلا فلوقلنا بالتخصيص لايكون علة لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة الحكم وغيرعلة له وهومحال (واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فدال على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض الصور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقى فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه اوصحته الشرعية اوالعقلية وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا الكلام يقتضى البيع (ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبده بطريق النيابة عن الغير لايجوز الابتمليكه له فصاركانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق كذا فى التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول (ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ماذكره الامام البرغرى من ان الآمر كانه قال اشتريته منك

فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته فانه
يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل
عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا منى بالف كذا فى التلويح
ر اقول فى التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين وهو
غير الاقتضاء الذى كلامنا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمين
نحوى ولو عمم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة
العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما
متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين
الذى ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى
ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء
فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك منى بالف ثم اعتقه نائبا عنى فليتأمل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتمل
السقوط) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولى فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويستغنى الهبة عن
القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن لكنا
نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كما فى التعاطى
لا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة
المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الآمر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت)
يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافا لزفر) فانه
لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من الضمير فى ثابت اى ملتبسا ذلك
الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم
المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعى رحمه الله) فان المقتضى على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم

الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير
الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة
المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة
المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا على هذا يكون العموم صفة
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا
بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه
تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اى
مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم
(فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا ثبت بيع كل من عبيده اقتضاء
(قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين عموم المقتضى بالصفة
والاضافة وعموم المقتضى بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى
الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلث فى اعتدى للموطوءة) هذا شروع
فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى للامر
بالاعتداد فيكون ضروريا واذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلث
فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق
المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على
اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى
ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل
ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء
ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلث (فى طلقتك) فانه وان دل لغة على
مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث فى الحال فكان
ينبغى ان يلغو لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت تصحيحا هذا
الكلام طلاقا من قبيل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته
على هذا المصدر اقتضاء لا لغة (فان قيل صيغ العقود والفسوخ خرجت
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا ليس
معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما جعل

حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما
طالق حيث لا يقع شئ فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس
معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد (اولا انه لايقصد
بهذه الصيغ الحكم نسبة خارجية مثلا بعت لايدل على بيع آخر غير البيع
الذي يقع به ولامعنى للانشاء الاهذا (وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى احتمال
الصدق والكذب لايوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما
(وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه
توقيف امر على امر آخر (ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية
انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن
الطلاق السابق (بخلاف طلقي نفسك) فانه مختصر من افعلي طلاقا
من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب
الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم
دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني
المحتمل كما سبق في باب الامر ولم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار
لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لاينافي
ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا (والباين كالطالق) في ان البينونة
الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء (الاان) بينهما فرقا وهو ان (البينونة
تتنوع الى خفيفة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل
بواحد واثنين (وغليظة) وهي التي لاتفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل
بالثلث ٩ (فصحت) اي اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها (نية
الثلث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا
لم ينو اونوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل
يثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان (بخلاف
الطلاق) فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح
فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول
بالمحال لاتتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع
بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا

(كيف)

كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان
تبعا ولئن تنوع بغيره لايكون محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل
الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شئ منها محتملا له
نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك
(نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا
فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء
بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت
اولا آكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان
اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل
قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) ٦ كما اذا قال لا اتزوج ونوى
كوفية اوبصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص (فان قيل هذه الامور انما
تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما
اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا (قلنا الصحة
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف
على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول (كمكان) كما اذا قال لا اخرج
ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان
فهاتان النيتان باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الآمدي ثم سلم وبين
الفرق ولذا اوردهاتان الصورتان في صورة لاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه
يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول
وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله
للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق
والحل ماسيأتي على ان دليله لايفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي
هو من عوارض اللفظ (والمصدر) المنفي كما في الصور المذكورة (وان ثبت
لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لايعم) كما لايعم المقتضى لكن المفهوم
من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال او قال ان خرجت فكذا ونوى السفر
خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر المصدر
وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك المصدر
فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي الهيثم (كالمساكنة)
فانها لما تنوع الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لابعينه وقاصرة
وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء

على انفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية (والخروج) فانه
لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما ونوى فى الاول
المساكنة فى مكان بعينه وفى الثانى الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل
نية اصلا (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه
ابو هشيم اما الاول فلما سيأتى ان نفى الحقيقة ينافى اثبات بعض الافراد وما ذكر
فى الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين
صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف (واما الثانى فلان
النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه
لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا ظهر) استثناء مما بقى بعد
الاستثناء الاول يعنى ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا
لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول
وغير ذلك فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان
فى هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اى بكل جزء من جزئيات المصدر
والفاعل والمفعول ونحو ذلك فى كل من الصور المذكورة لليمين (لوجود
المحلوف عليه) فى تلك الجزئيات (لا للعموم) المنافى للاقتضاء ونفى نفس
الحقيقة (فان قلت لا شك فى صحة قولنا ان اكلت اولا آكل الا خبزا او ان
اغتسلت الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية
ولا اخرج الا مكان كذا او زمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح
الاستثناء (قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة
المحذوف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفى نفس الحقيقة
فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى
مأكولا دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل
شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسروه
ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتى لا ريب فيه
بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفى الجنس ونفى الفرد المبهم ولذا صح
ان يقال بالرفع لا رجل فى الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل
بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر فى التلويح ان المصدر فى قولنا لا آكل اكلا
للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب
الشافعى والمعتزلة جعلوا ما اضمر فى الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر
ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا
وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف
المبتدأ والخبر وفعل الشرط فى مثل ان زيد قائم وامثال ذلك ومن هذا القبيل
التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام
ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا
وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان
علامة ليتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى
(ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا)
اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام
شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض
الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف
من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف
فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة
الشرعية وذكره ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى)
المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة فى اكثر نسخ
الاصول فخر الاسلام فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها اى ان لا يتغير
ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (اقول
لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم
ان يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى
الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه
لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه
الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا
بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى
خارجا عن المقتضى وهو موقوفا عليه ولم يشترط وجود ضده فى غيره جعلته
شرطا لا علامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون
المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشئ قد يستتبع مثله لا ان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا (قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لايقع الطلاق لان اليد لا يستتبع النفس (وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لا يستتبع الايمان (وقلنا اذا قال لعبده كفّر عن يمينك لايثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلايثبت تبعا الى غيرذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصارا ثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص ح يترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها

* فصل * لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) أُخَر غيرُ ماذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهوم المخالفة) وهوان يكون المسكوت عنه ٢ مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لاتظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم اومساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لامخالفة ومنها ان لايكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور اوالحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يُسئل هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لاالعلوفة ومنها ان لايكون منطوقا بجهالة المخاطب بان لايعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة العلوفة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكوة فان التخصيص ح لايكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لايكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذاقيل فى الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص قال الآمدى وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم

٢ اى بدلالة النص يعنى ان شيئا من الاولوية المساوات لوظهر كان الحكم من المسكوت عنه باثباته لادلة النص هذا اذا لم يخرج الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة لاتدرك باللغة واما ان اخرج اليها فبالقياس *

فى محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص اولا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لوثبت (فبنقل) يعنى ان مفهوم المخالفة لوثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق اوبدليل عقلى ولامجال له فى اللغة فتعين انه لوثبت ثبت بنقل (و) ذلك النقل لايجوز ان يكون بطريق الاحاد اذ (الاحاد متعارضة) فلايفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة فى كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لاتثبت بالشك (ولامتواترا اوشبهه) ليحصل العلم اوطمانينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلامفهوم) مخالفة اصلا (قيل) فى وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفى وبالعكس فلايدل) احدهما (عليه) اى على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لايدعى الوضع حتى يرد عليه كيف ولوادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه ح يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهونفى الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء فى حديث الغسل الذى سيأتى اوالعلم نحوزيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهوان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب المنى وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفى الحكم عماسواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من اداة العموم) وهى اللام فى الماء يعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لايجب ان يكون عيانا البتة بل (قدثبت عيانا) كالانزال (وقدثبت دلالة) كما فى التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم (و) النوع الثانى مفهوم (الصفة) لايراد بها النعت بل كل قيد فى الذات نحوسائمة الغنم ولَىّ الواجد وظرفى الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال به الشافعى ومالك واحمد والاشعرى (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفى الحكم عماسواه لماتنفروا اقول قدوقع العبارة فى الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لايصلح

وبعض الشافعية كابن شريح والقاضى ابى بكروامام الحرمين والغزالى على منعه * والحال ان الحنفية ينفرون ايضا بالشهادة الى الرجوع الى الوجدان *

للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام فى تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة (امالتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم البعض) اى لفهم المعتقدين لافادته النفى عن الغير قصدذلك النفى فى الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عنهم (اولانفهامه فى الجملة) ولو من القرائن وفى المقام الخطابى المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى و بعض من لايقول به كالكرخى وابى الحسين البصرى وعبدالجبار من المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط (يوجب عدم المشروط) والالايكون شرطا (قلنا) ماذكرتم هو انما هو فى الشرط الاصطلاحى كالوضوء للصلوة و (هذا الشرط) الذى نحن بصدده (لغوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لايجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا وعلة وانتفاءشئ منهما لايوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط و بعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكروعبد الجبار (لانها) اى الغاية (آخر) والالاتكون غاية (فلو) لم يكن مابعدها مخالفا لماقبلها فى الحكم بل (دخل مابعدها) فى حكم ماقبلها (لاتكون) الغاية (آخرا) وهوخلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى الآخر) نفسه (لافيما بعده) يعنى سلمنا ان مابعد الغاية لودخل فى حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذلم يقل احد بدخول ما بعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذاكان فى حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لاينافى عد حكمه من المفهوم كمافى الاستثناء وانماينافيه اولم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ماقبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد من) قبيل (الاشارة) قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى بحث المعارضة

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الا زيد على) نفى كل فاضل سوى زيد و(اثبات كونه فاضلا قلناهو) اى كونه دالا على ذلك انماهو (من خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر فى الحصر وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) قوله عليه الصلوة والسلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلانية وعدم الولاء لغير المعتق (قلناهو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابله الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره و بعض العمل بغير نية فان قيل لانسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لاينافى ثبوت بعضه بل لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذلوثبت له ولاء لماثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لايقال هذا انما يتم لوتغاير الولاآن بحسب الوجود وهو ممنوع لم لايجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قديعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودى لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كمافى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر فى الاستقلال اذ ما لعمرو غير ما لغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص العدد) فانه لايحتمل الزيادة والنقصان كما علم فى ثلثة قروء (قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو بعلته لاسيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص فى حكم المنصوص كما سبق (لابه) اى لابالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولاشك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضا لعدمه (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه

(مرويان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب فى معنى الكلب العقور فى انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لايبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله فى جواب قياس الشافعى السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (الحصر) ويراد به عرفا النفى عن الغير ويحصل بتصرف فى التركيب كتقديم ماحقه التأخير عن متعلقات الفعل والفاعل المعنوى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرّف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ماهو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما اوغيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم فى العرب وصديق خالد ولاخلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء ولافى عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيد الاان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذ لولاه) اى لولا الحصر (لاخبر عن الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذاقلنا فى مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لاقرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لماصدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذاثبت هذا بطل جعله للجنس ولماصدق عليه مع بقائه على العموم (فوجب جعله) لماصدق عليه بعد تخصيصه بمايصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهنى (بمعنى الكامل) المنتهى فى العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل الذى ذكرتم هو (المبالغة) وهى غير مطلوبة (لا الحصر) الذى هو المطلوب (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (ما قيل القران فى النظم يوجب المساواة فى الحكم) يعنى ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين اوجملتين ناقصتين اوتامتين (يقتضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الايرى ان الناقصة اذاعطفت على الكاملة فى مثل جاءنى زيد وبكر تثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولاموجب لذلك سوى العطف والعطف قدوجد فيمانحن فيه فيوجبها حتى قالوا بعض اصحابنا فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تجب بناء على هذا الاصل ان لاتجب الزكوة على الصبى كما لاتجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة فى العطف فوجب القول بالشركة فى الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما فى الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه فان الاصل فى كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولايشارك غيره لان فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة فى الناقصة انماتثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به فى الافادة فقدعدمت الضرورة فى التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلاتشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا اذاقال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لاتنجيزه اوذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لايصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الاان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا فى وقوع الثلث لوكان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على انه مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثانى تعلق ايضا بالشرط اقول عد واو بين الجملتين لامحل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ماذكرنا قول

(عزه) عين مهملهنك فتحى
وزاى معجمهنك تشديدى
وتاء تأنيث ايله جميل نام بر رجالك
قزينك اسميدر

الامام شمس الائمة ليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهما فى الحكم انما ذلك فى واو العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام بسببه) اى قصر العام اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث و اسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعى و مالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به و بعض اصحاب الشافعى و ابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال السائل و بين ان يكون وقوع حادثة و خصوا الاول دون الثانى وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اى لولا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اى نقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى فى ذكره فائدة (و) ايضا لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفى مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من الافراد فى الحكم (قطعا) يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه و يكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثانى (الفائدة) من نقل السبب (لا تنحصر فيه) اى فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هى (الكشف لا المساواة) يعنى ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال و بيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (بغرض المتكلم لانه) اى المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء كلامه

فى العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العامة من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (حمل المطلق على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية و قد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة (او ان اقتضى القياس) كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد) لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى الشرط) فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المتعلق به (فيوجب) القيد (النفى فى المنصوص) بالنص (و) لما كان النفى مدلول لنص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفى (فى نظيره) اى فى نظير المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل هو (تعدية للعدم الاصلى) وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق فى مفهوم المخالفة (و) الثانى ان هذا القياس (ابطال للحكم الشرعى) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس فى مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد (فان قيل المطلق ساكت من المقيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون المحل فى حق الوصف خاليا عن النص (اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره
(اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه
ان المسطور فى كتب الشافعية ان المطلق مادل على شايع فى جنسه
وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص على حصص
كثيرة وفسر هذا المعترض فى حواشى شرح المختصر الاحتمال بامكان
الصدق على حصص كثيرة فحينئذ لايجوز ان يكون المعدى وجوب
القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافى
امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع
الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد
فليتأمل (ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو
يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى مايحصل به التبيين كالدليل
وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات (قيل
هو ايضاح المقصود (وقيل الدليل (وقيل العلم عن الدليل واختار
الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصرى (والثانى اكثر الفقهاء
والمتكلمين (والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما
هو دأبه فى تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس
الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ
من اقسام البيان (وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام
ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعى (قال فى التلويح
لايخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد
من كلام سابق فليس النسخ ببيان وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام
له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران (الاول قول فخر الاسلام وغيره من
المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه
ان المعرف هو البيان الذى يلحق الكتاب والسنة (والثانى حصرهم
البيان فى الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء
لما صح الحصر لكن السابق لايجب ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام
بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كما سيجئ ولهذا قلت (وهو اظهار المراد) سواء كان بالقول او الفعل
او السكوت لايقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمه (لانا نقول دفع
احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد) سبق
(ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام او الفعل
فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا)
ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له
بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (لبيانه عليه السلام
الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم
(ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله
عليه الصلاة والسلام (صلوا) كما رأيتمونى اصلى (وخذوا) عنى مناسككم
(دليل بيانية) اى بيان الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام)
فانه عليه الصلاة والسلام بين مواقيت الصلوة للنبى عليه الصلاة والسلام
بالفعل حيث امه فى البيت فى اليومين (ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى فى اليومين فى وقتين فبين له
المواقيت بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولاشك ان (الفعل
ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لايجرى فيها التخلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة
الا يرى انه عليه الصلاة والسلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا
ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا فى الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل
لايكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (فيتأخر البيان)
اى لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لا نسلم ان الفعل
اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى من
الطول الذى يحصل بالفعل (كهيئات الركعتين) فانها لو بينت بالقول
ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول
(فلا تأخر) اى لانسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه) اى فى الفعل
(بعد الامكان) يعنى ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع فى الفعل عقيب
الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا
طال ومثله لايعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال
فبقى فى سيره شهرين حتى دخلها فانه لايعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور

(ولوسلم) لزوم تأخير البيان لكنه لبس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتدبه واما التأخير الذى جوزناه (فلايثار اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لايمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولاشك (انه لم يتأخر عن) وقت (الحاجة) فيجوز وسيجئ توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كما طاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد (و) ذلك لايخلوا اما ان يعرف السابق او يجهل فان (عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فالبيان احدهما من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول لا الفعل (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبى عليه الصلاة والسلام ان فعله بطريق الندب له (اوواجب عليه) على وجه يخصه ولايسرى وجوبه الامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما (وهو) اى البيان على مااختاره المحققون (خمسة) بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الأول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة فى وجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق اوغيره (والثانى بيان ضرورة (والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام اواللازم له كالمدة الثانى بيان تبديل (والاول اما ان يكون بلا تغير اومعه الثانى بيان التغيير (والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بما قطع الاحتمال اومجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما (فالثانى بيان تفسير (والاول بيان تقرير (اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غيرشاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما مر فى المفسر فحينئذ يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير الاول (بيان تقرير وهوتوكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحوقوله تعالى * ولاطائر يطير بجناحيه * فان الطائر يستعمل فى غيرمعناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته (او) احتمال (الخصوص

(ان كان)

الاشبه المسافة
للطائر
بقطع المسافة
بالسرعة

ان كان المؤكد عاما نحو * فسجد الملائكة كلهم اجمعون * فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ماقبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا الا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق لبس المعنى المجازى اذلا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعى (و) الثانى (بيان تفسير وهو ايضاح مافيه خفاء) من المشترك اوالمشكل اوالمجمل اوالخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبى عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * اقيموا الصلوة * بالقول والفعل وبيانه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى * وآتوا الزكوة * بقوله عليه السلام * هاتوا ربع عشر اموالكم * وبيانه عليه الصلاة والسلام مقدار مايقطع فيه ومحل القطع فى قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * بقوله عليه الصلاة والسلام * لاقطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعانى فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها باين (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اى صدر الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر لايتناول بعض مايتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص) فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام (والاستثناء) فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابى زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل لبس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب فى الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولاحكم للكلام فى قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لااظهار لحكم الحادثة (قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما

زرق بطريق آخر كما سيجئ (واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عندالله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبديل للجهتين (والصفة) نحو اكرم بنى تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل البعض) نحو * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فيخرج غير المستطيع (واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاءالله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعدما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى فى حق الابطال كما صرح به فى تلخيص الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن وقت (الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لايجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال (وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين فى آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا ٦ وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع فى الظاهر اذا اريد به غيره لا فى المجمل وقيل يجوز فى المجمل ويمتنع فى غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالى كان يقال هذا العام مخصوص اوسيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالى (والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتفسير وامتناعه فى بيان التغيير باقسامه (وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لايفهم منه شئ ما اصلا (لنا فى جوازه فى التقرير والتفسير قوله تعالى * ثم ان علينا بيانه ٩ حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلاة والسلام من معانيه ولان البيان فى اللغة الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى (ولنا فى امتناعه فى التغيير قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبى عليه الصلاة والسلام التكفير معينا بل قال

(فليستثن)

فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال فى بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالا بوجوه ثلثة (الاول ان قوله تعالى * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة * يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (الثانى انه تعالى قال لنوح عليه الصلاة والسلام * فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول * والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك (الثالث انه تعالى قال * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله عليه الصلاة والسلام ءانت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون * يعنى عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد) للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) لما سيأتى لان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخى بل يلزمه والى رد الثانى بقوله (والاهل لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل اهل ايمان ولاشك ان من لايتبع الرسول لايكون اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء ح يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخى وحينئذ معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اى انه ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى انكم وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لانه خص بقوله * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى * الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخى المخصص فيلزم تراخى المغير (اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) ولم يقل بعض افراده لتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لايكون مغيرا

مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج
به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا
فى اصطلاحنا (موصول) للعام فى النزول او الورود (حقيقة) وهو
ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته
للعام فخرج به المفصول المتراخى فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل)
وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق
وانما جاز به لخروج الواجب عن نحو * الله خالق كل شئ وهو على كل
شئ قدير * لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته (فان قيل البيان مؤخر والعقل
ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص لجاز النسخ ايضا وهو محال
بالاجماع (قلنا الواجب تأخر صفة مبينيته لا ذاته والفرق بين التخصيص
والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم اورفعه محجوب عن نظر
العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة)
يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام
تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذى
يباع فى السوق ويكبس فى التنانير (وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه
الحقيقة اللغوية (لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام
وذا هو المتعارف قطعا فينصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض
الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على
المكاتب (اوزيادته) كالفاكهة لا تقع على العنب (لا القياس) يعنى لا يجوز
تخصيص العام ابتداء بالقياس امالان المخرج بالقياس داخل تحت العام
قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص
فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد
واما لان التخصيص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما
صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع)
لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة
فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) يجوز التخصيص
(بالكتاب له) اى للكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابى بكر وامام الحرمين
اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل
على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن

اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام فى الباقى قطعيا
فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعى ومالك رحمهما الله
تعالى يخصصه الخاص تقدما او تأخرا او جهل التاريخ (و) يجوز التخصيص
بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ *
والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما)
اى للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة
متواترة اومشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ
لانه ح يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر لانه يعارض
عام الكتاب واما اذا كانت متواترة اومشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام
وان علم تراخيها تنسخ العام فى قدر ما تناوله (واما التخصيص بالسنة
للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب (واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى
يتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز
بالفعل والتقرير ايضا (اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد نهى الناس
عنه (واما الثانى فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا
من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية
فى المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات فى المنقطع
ولذا قسم الى قسمين فقيل (فمتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض

شبه المنقطع بالمتصل فى كون ما بعدها مخالفا لما قبلها

ما يتناوله صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله)
اى دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (فى حكمه) اى حكم صدر الكلام
وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج
عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول
اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد
بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء فى (بالا واخواتها)
متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما تناوله
من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك (فان قيل استثناء المكيل والموزون
والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى يوسف ويطرح قيمة
المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج (قلنا القياس ان لا يصح
لكنهما استحسانا وقالا المقدرات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانها
تثبت فى الذمة ثمنا والعدديات التى لا تتفاوت كالمقدرات فى ذلك (وهو)

اى الاستثناء (تكلم بالباقى بعد الثنيا) اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى وبيان معنوى اذالمستثنى لم يُرَدْ اوّلا نحوقوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة الاخمسين عاما * والمراد تسعمائة وخمسين سنة (وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالىّ انشائىّ فلا يتصور فى اخبار عن الخارج لاسيما من الماضى وفى العدد كقوله تعالى (وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ) فمعناه ليس له ذلك عمدا لا انله ذلك خطاء لحرمته بناء على ترك التروّى ولذا وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المنقطع (قلنالانسلم صحته فى المفرغ ولوسلم فالاصل المتصل وّلا مقتضى للعدول عنه (فان قيل المثال الجزئى لايثبت القاعدة الكلية (قلناهوشاهدلامثال قال (الشافعى) الاستثناء (من النفى اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع قدانعقد على ان لااله الا الله يفيد التوحيد ولومن الدهرى وّلا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذلا توحيد فى نفى آله سواه اذا لم يحكم بثبوته و(للاجماع عليه) اى على انه من النفى اثبات وبالعكس (قلنا) فى الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى (بالعرف الشرعى) لاالوضعى اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع مايقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة (و) قلنا فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات (عدم النفى وبالعكس) اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولوسلم) ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما (فمعارض) ذلك الاجماع (بمثله) اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا (فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن فى ذلك المقام لامطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصدا) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا (لم يجوزابو يوسف استثناء الاقرار فى التوكيل بالخصومة)

بان يوكل بالخصومة غيرجائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لا ن اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لايختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لاقصدا فلا يصح استثناؤه وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهوالجواب مطلقا٢ اذالمهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لماكان الاستثناء تغييرا صح موصولا لامفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لايتناولها الخصومة فصح بيان تقرير وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لايكون الاستثناء على حقيقته٢ (وكذا الانكار) يعنى انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شئ منهما فصح استثناء احدهما لاعلى الثانى اذليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابى يوسف رحمه الله لالدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتى (فى الاصح) احتراز عما قيل لايصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولاتبع مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقى نحوانت طالق ثلاثا الا اثنين (خلافا لابى يوسف) هو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءنى القوم الافلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق فى استثناء القليل لاالكثير وفى ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به (لاالكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدى كذا الا عبيدى (او بالمساوى مفهوما) نحو امائى كذا الامملوكاتى فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بمايبقى فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدى كذا الافلانا وفلانا وفلانا ولاعبدله سواهم جاز لاحتمال الكلام فى نفسه بقاء بعض الافراد (الااذا عُقِّبَ) الكل المستثنى (بما يخرجه عن المساواة نحوله على ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة) لوقوع الاثنين فى درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هى فى درجة النفى لكونها فى محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين اذا استثنى من ثلثة فى درجة الاثبات يبقى اثنان فيجمعهما مع الاثنين الآخرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة

٢ فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار *

لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها *

لا يعنى لو وكل بالخصومة واستثنى الانكار لا يجوز عند ابى يوسف *

ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ماقبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا (قلنا لا نسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * حتى ان فسقهم ترتفع بالتوبة ولايفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله تعالى * ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا * حتى ان التائب يقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى ان لم يمنع بعض مايتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولابد فيه بعد التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن امابالنفي والاثبات نحو ماجاءني القوم الاحمارا او الازيدا اذا لم يكن منهم وامابعدم الاجتماع نحو مازاد الامانقص ومانفع الاماضر بخلاف ماجاءني زيد الاان الجوهر الفرد موجود٢ (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت الدار لايقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا يمنع العلية لانه داخل عليها لاعلى حكمها قصدا الا انها هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر من الحكم ماهو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لامطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لاينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي بثلثة امور الاهلية والمحلية واتصاف التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية لاينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لايرجى الوقوف على وجوده لغى مثل انت طالق ان شاء الله تعالى و اذا كان التعليق مانعا للعلية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان

(وجود)

٤ فالطلاق معدوم قبل دخول الدار وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلي الذي كان قبل وجود التعليق واستمر الى وجود الشرط كما هو مذهبنا وعند الشافعي عدمه ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فعدم الحكم عند عدم الشرط حكم شرعي مستفاد من نص التعليق عنده وعدم اصلي غير ثابت بهذا النص وهو ساكت عنه فعدم جواز نكاح الامة عند الطول عدم اصلي ليس مستفادا من نص قوله تعالى ومن لم يستطع منكم عندنا انما ثبت بعموم نص فانكحوا ما طاب لكم من النساء (فان قلت كيف يعمل بالعمومات وحمل المطلق على

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينتفى (فجاز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق مايصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك (بالملك) بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق اوكلما تزوجت امرأة فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر اوقال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لامطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال مانعها وقال (الشافعي) التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لايؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل لايؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط (قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلايتصور عليته بمجرد وجوده اللفظي واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلايحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لايجوز البيع معه كما لايجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لاخبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كي لايتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لالمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق

٤ القيد بالشرط واجب قلت لا نسلم انه مطلق بل مقيد فان المطلق من قبيل الخاص لا يتحمل فيه وتعيين

والعتا ق ونحوهما واذاكان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلاينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هوالوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لايعتق لايحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لايفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيدله بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية (وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ لشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قدرد بان ماذهب اليه الميزانيون لايخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هوالارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر مشية من لايظهر مشيته) نحوان شاءالله تعالى وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (عند ابى يوسف) فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجودله ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشية فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا (و) ذكر مشية من لايظهر مشيته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا الى صيغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف تظهر فى مواضع منها انه اذا قدم المشية فقال ان شاءالله تعالى انت طالق فعند من قال بالابطال لايقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء اوغيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لايكون يمينا فلايحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث (اقول ينبغى ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغى ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغى ان لايصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكر اولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاءله سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثانى مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول يلغو ولايلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثانى اذا قدر مقدما كان لشرط الاول مع جزائه جزاء للثانى مقدما عليه وفى مثله لايحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلايعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فالتقدير ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثانى شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ماسبق وتقديم الثانى اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا تخللهما) اى الشرطين (الجزاء) اى دخل الجزاء بين الشرطين (كان الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد) اى لانعقاد اليمين (و) كان الشرط الثانى) شرطا (للانحلال) اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهى كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لاالتى بعده لان الشرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرطا للانعقاد والالايكون مافرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والايكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب الشرط (الجمل المتعاقبة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو مذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون فى حكمها فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اى الشرط الجمل المتعاقبة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به) اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) المتعاقبة (بينهما) اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا نية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) فى التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لا اذا قدم الاولى) اى اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال امرأته طالق ان كلم فلانا وعبده حر ان كلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع (بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون اضافة الحكم الى السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اى للتوضيح (منه ما هو فى حكم المنطوق) للزومه عنه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى الذى من شانه التكلم فى الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل لم يسبقه تحريم فانه

(يدل)

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهده عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وما كل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبى عليه الصلوة والسلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى (ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى (زوجته) اى المغرور روى ان رجلا من بنى عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا الحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى (و) سكوت (البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة فى الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لحال فى الناكل وهى انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا فى دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال فى الشفيع وهى ان العادة تقتضى بان من لا يرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال فى المولى وهى ان العادة ايضا تقتضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهى ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع (وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم (ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة مجملة عليه بيانها كما فى مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال
فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييزه عينه متعارفة فى نحو مائة وعشرة
دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره فى العربية ويعد تكرارا وكذا مائة
ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت فى الذمة فى عامة
المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو
وعبد وشاة فانه لم يثبت فى الذمة فيها ولان المعطوفين كشئ واحد
كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه
مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما فى المقدار
(و) الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولابد من الكلام فى تعريفه وجوازه
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول فى تعريفه (وهو)
لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى)
يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعى
على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق
الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعى وكذا نسخ
التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المعلق بالاحكام اللهم الا
ان يدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة فى الصلوة وحرمتها على الجنب
ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدمه (متراخ)
خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه دفع مطلقا والنسخ دفع
بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن
تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر
فانه بيان محض فى علم الله المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل فى علمنا
باطلاقه الظاهر فى البقاء والمبحث الثانى فى جوازه (و) هو (جائز عقلا)
اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر لانه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا
على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات
وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة
والازمان ففى ذلك حكمة بالغة لا بداء كما فى الاحياء والاماتة (و) جائز (نقلا)
لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا فى زمن آدم عليه السلام ثم
نسخ فى سائر الشرايع ولان الختان كان جائزا فى شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب فى شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان
جائزا فى شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم فى سائر الشرايع (فان قيل
كل منها رفع للاباحة الاصلية (قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس
لم يتركوا سدى فى زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير
منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم
انكروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة
ظهرت فيكون بداء اولا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال (قلنا
ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء
وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثانى ولا عبث لثبوتها واما الثانى فلنقلهم
عن موسى عليه السلام انه لا نسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا
بالسبت مادام السموات والارض (قلنا لا نسلم انه قوله وانه متواتر ولا نسلم
انه ثابت فى التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما فى ايديهم
لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك
لاحتجوا به على النبى عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم
يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق فى الجواز نقلا (خلافا
لابى مسلم) الاصفهانى (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره فانه لا يصدر عن
مسلم فكيف عن ابى مسلم) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار
اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثانى
انكار ارتفاع الشرايع السابقة بشريعة محمد عليه السلام وهو ايضا باطل
بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ
ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام بشرا بشرع
محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا
لا يسمى الثانى ناسخا (قلنا لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت
احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا
للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها
التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى البيت المقدس
والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفى عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى
المبحث الثالث فى محل النسخ (ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن الامور
الماضية او الواقعة فى الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب او جهل

بخلاف الاخبار عن حل الشئ او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام
(شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعى)
خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم
(توقيت) اى تعيين من الوقت (ولا تأبيد) اى دوام الحكم ما دامت دار
التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا (قيدا حكم)
صفة توقيت وتأبيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه
لايجوز اتفاقا (واختلف فى غيره) وهو امران الاول ان لايكون التوقيت
و التأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا
فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على
جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد والشيخين
ومن تبعهما (الثانى ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لا نصا
نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل فى العمل و المختار فى التنازع اعمال
الثانى فيكون ابدا قيدا ليجب و يحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه
يجوز عند الجمهور و يحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لاعندهم
للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لاينافى عدم ابدية التكليف به لجواز
اختلاف زمانهما كما ان تقيده بزمان يجامع عدم تقيد التكليف به نحو
صم غدا فات قبله او نسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم
الدائم و الموقت يجعله غير دائم و غير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما
وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم
ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون مبطلا
لنصوصية التأبيد كما فى تأبيد الوجوب بعينه (المبحث الرابع فى شرط النسخ
(وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن
من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية والجصاص
وابى زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضى بعد وصول الامر الى
المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفى ما يسع جزء منه
فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى ذلك القدر محل النزاع
و بناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته
مقصودا تارة كما فى انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف

كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه
وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء
مدته فلو نسخ قبله كان بداء (لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس
من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبى عليه السلام وهو الاصل
وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لاينكرون المعراج بمعنى الاسراء
الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
مشهور يتلقى بالقبول لايمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث
الخامس فى الناسخ (ويجرى) النسخ (بين الكتاب والسنة مطلقا) يعنى
يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب
فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث والثانى
نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف
فى صحة هذين القسمين (وخالف الشافعى فى المختلفين) اى نسخ الكتاب
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة
للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه (والثانى انه تعالى قال
ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * والسنة دونه وليست
من لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث من بعدى
فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو
دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء
نفسى فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لاعبرة به كيف
وانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن
ان الكل من عند الله والمكذب يطعن فى الكل عن جهله وعن الثانى ان المراد
والله اعلم خيرية الحكم او مثليته فى حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة
الاخلاص تعدل ثلث القرأن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لاينطق
الا بالوحى سيما اذا لم ينبه على الخطاء (وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح
لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به
حديث لايقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد
فاعرضوا ذلك الحديث الذى لايعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه
لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم
فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا
رده لانه لايصلح لان ينسخ به الكتاب (وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

لفظ لم ينزل مكان ما نزل ولو اريد التبديل فى المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام (وعلى الثانى بوجهين (الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق (والثانى انه تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم * فلا يكون ما جاء به رافعا (والجواب عن الاول كما سبق فى الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبى عليه الصلاة والسلام مبين فى الجملة ولا ينافى كونه ناسخا ايضا (والاجماع لا ينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشئ لان الاجماع بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفايته فى عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى بكر رضى الله تعالى عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع (وكذا القياس) يعنى انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه الصلاة والسلام كما سبق والعبرة فى عهده عليه الصلاة والسلام بالنص وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى * نأت بخير منها او مثلها (قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة فى النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (ولا ينسخ المتواتر) كتابا كان او سنة (بالاحاد) لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك (فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه الصلاة والسلام بحضرته فى مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان (وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ)

المتواتر (بالمشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالاحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص (مع) نسخ (الاصل) اتفاقا (واختلف فى) نسخ (احدهما) بدون الآخر (قيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بلا آخر (قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام (وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم (واما من طرف الفحوى فانه تابع فلا يبقى بدونه (قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب (والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم لا العكس (بخلاف القياس) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متأخر عن نص قابل للمنسوخية (وتنصيص الرسول) بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر (واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اى الحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس فى المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها قال الله تعالى * ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى * ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه (قلنا التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء ولنا اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة (وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى باللسان وامساكهن فى البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك

(اووصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب فى زيادة الشرط والجزء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم اوالزكوة بعد وجوب الصلوة لاتكون نسخا الحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم يكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد (واختلفوا فى غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول للامر كما سبق فى مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد (والثانى بالتخيير فى ثلثة بعد ماكان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين (والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ماذكر فى التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر اوالخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولوسلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع ومارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى قال (الشافعى) زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هى (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و (تقرير) للاصل (والنسخ) رفع و (تبديل له) فكيف يتحدان فهى فى حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفى حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمس مائة (قلنا لانسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد دفع الاجزاء ورفع حرمة الترك و (رفع الاجزاء) فى بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) فى بعض آخر (لايكون تقريرا) للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن

قوله فلا يزاد بخبر الواحد فان قيل فرضية النية فى العبادات كالصوم والصلوة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاحاد فلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت فى التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالا للعابدين والاحوال شروط والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فعلم ان الاية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبه وهو اشتراط النية فى الوضوء اذا اريد به القربة لامطلقا فينبغى ان لايجب النية فى الوضوء الا اذا كان اريد به القربة لانه عبادة ح يعنى ان الوضوء ليس بعبادة اذ العبادة فعل يأتى به المرء تعظيما لله تعالى تذللا وخضوعا والطهارة للاهلية للعبادة اى للصلوة فاندفع به ان النية شرط فى كل مأمور به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والوضوء مأمور به فيكون النية شرطا فيه بالكتاب او بالخبر المؤيد به يعنى انما الاعمال بالنيات منه

(على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمأنينة الظن (خلافا له) اى للشافعى فانهما لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه الصلاة والسلام * انما الاعمال بالنيات * كما ذهب اليه الشافعى (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلاة والسلام * ابدأوا بما بدأ الله تعالى به * وبقوله عليه الصلاة والسلام لايقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (و) لا (الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء لايقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا * فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه (واجيب بان النية انما تثبت بالنص لاغير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هى القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لادلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه (اقول الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط فى قوله تعالى * وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا * علم انه ليس من الشروط التى لايعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعى بقوله عليه الصلاة والسلام

فان قيل قوله فاغسلوا وجوهكم خرج مخرج جزاء الشرط تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة الا يرى ان قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة اشتراط النية عند التحرير فى كفارة القتل الخطأ ولم يكن زيادة على النص قلنا نعم كذلك لكن اشتراط النية فى جزاء الشرط اذا لم يكن شرطا لمشروط آخر كما فى التحرير بخلاف الوضوء لان الشرط يراعى وجوده لاوجوده قصدا واعترض قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر بالوضوء لاجل الصلوة لامطلقا لانه على وزان قوله جاء الشتاء فتأهب اى فتأهب لاجل الشتاء والوضوء لا لاجل الصلوة كالتبرد والتعلم وغيره لم يكن النص متعرضا له فلم يجز الصلوة به فلزم اشتراط النية اجيب معنى الاية ايجاب وضوء يقع وسيلة الى الصلوة او ايجاب وضوء على وجوبه بارادة الصلوة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية ان يفهم من النظر ايجاب تأهب يقع وسيلة الى دفع مضار الشتاء او ايجاب تأهب علة وجوبه الشتاء لا ايجاب تأهب مقرون بالنية منه

الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف)
وهى قوله تعالى * وليطوفوا بالبيت العتيق * فان الطواف خاص
وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى جوازه من المحدث
والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد
وهو نسخ فلا يجوز به (واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد
اجماعا فانه قدّر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى
لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان
والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب
انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة
على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لا لتمكن النقصان الفاحش
فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة
انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم ففى حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا
اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق
خبر الاشواط السبعة بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار
ونظيره قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مجمل من حيث احتمال
المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بيّن الاجمال
(واما الثانى فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعيينها الواجب شرعا مما منه
فالمراد حركة اعتبر تعين مبدائها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء
بيانا له فليتأمل (و) لا (الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلوة
(على الصلوة) كما ذهب الى الاول الشافعى بقوله عليه الصلاة والسلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف بقوله عليه الصلاة
والسلام لاعرابى اخف فى صلوته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال
من كل ما ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها مجمل
(بخبر الواحد) متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايمان على
الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم
زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها
لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن
ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

فان قلت الامر تقتضى انتفاء
الكراهة لانه استعباد ولا كراهة
فى عبادة العبد ربه وهى لا ينتفى
الا بالطهارة وكانت من مقتضيات
الكتاب قلت المحكى عن ابى بكر
الرازى انه يقول الامر يتناول
المكروه وشمس الائمة وان كان
لا يقول به لكن كراهة طواف
الجنب والمحدث بوصف فى
الطائف لا لمعنى فى الطواف
الذى هو تعظيم بيت الله تعالى
منه

٤ فان قلت قد شرطتم الطواف
بسبع اشواط وليس هذه الا الزيادة
على النص قلت بل بيان لان
المبالغة فى الطواف فى قوله تعالى
وليطوفوا مجمل فلحق الخبر
بيانا له منه

او نقول هذه الزيادة ليست على
وجه الفرضية بمعنى دفع الاجزاء
بترك الزيادة على جهة الوجوب
فيتمكن النقصان بتركها كزيادة
التعديل على الصلوة منه

فليس بالزيادة) التى يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة
والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه تأثم تاركهما
عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور فى الوضوء حتى يكون النية
والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه
مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذى به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى
اثم المصلى لتركه مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى
سهوه بجابر وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص
عن الثلث وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله لم يجعل فى الوضوء واجبا
﴿الركن الثانى فيما يختص بالسنة﴾ لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب
والسنة شرع فى المباحث المختصة بالسنة (وهى) اى السنة (ما صدر
عن النبى عليه الصلاة والسلام من قول ويختص) اى قول المنسوب الى النبى
عليه الصلاة والسلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة
القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى
فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان
صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحى احتيج الى بيانه اولا فقيل
(الوحى) فى حقه عليه الصلاة والسلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على
ثلثة اقسام (الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبى عليه الصلاة والسلام
(من ملك تيقنه) اى يعلم ذلك الملك يقينا (مبلّغا) من جناب الحق تعالى
وتقدس وهو ما انزل عليه عليه الصلاة والسلام بلسان الروح الامين جبرائيل
عليه السلام كالقرآن (والثانى ما اشار اليه بقوله (او وضح له) اى للرسول
(باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلاة والسلام
ان روح القدس نفث فى روعى فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
والى الثالث بقوله (او لاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله
تعالى * ان يكلمه الله الا وحيا * اى الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال
الله تعالى * لتحكم بين الناس بما اراك الله * والكل من الاقسام الثلثة
(منه) اى من النبى عليه الصلاة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليه
اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثانى
(باطن وهو ما ينال بالاجتهاد) والتأمل فى حكم النص (ومنعه بعضهم)
مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحى بالنص والمفهوم

وكذلك قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم يوجب مسح بعض الرأس
لاجل الباء وهو مطلق يتأدى
بادنى ما يطلق عليه اسم البعض
وقد قيدتموه بمقدار الناصية
بالحديث فهو زيادة على النص
والجواب هو بان الكتاب فى
المسح ليس بمطلق لان حكم
المطلق ان يكون الاتى باى
فرد كان آتيا بالمأمور به كما
فى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن فان الاتى ببعض آى
كان من القرآن كثلث القرآن
او ربعه او نصفه يكون الكل
فرضا مأمورا به بخلاف المسح
فانه لو مسح على نصف الرأس
او ثلثيه لا يكون الكل فرضا بل
الزائد على الربع مستحب فيثبت
ان الكتاب مجمل لا مطلق
والحديث يبينه منه

يعنى يلزم المساواة بين تبع
الاصل وتبع التبع مع ثبوت
التفاوت بين اصليهما وهى
خلاف موضوع الشرع منه

اختار لفظ السنة دون الخبر لانه
شامل بقول الرسول عليه السلام
وفعله وفيه ان الفعل غير مراد
هنا لانه لا يوصف بكونه امرا
او نهيا او خاصا او عاما مع انه
مباحث مشتركة بين الكتاب
والسنة منه

من الوحى ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره ولان الاجتهاد يحتمل
الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه
الصلاة والسلام لوجود الوحى القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته
لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل
بالاجماع (والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرأن
عن الهوى وما القرأن الا وحى يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى
(وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز
بالوحى فالصواب الاقتصار على المنع (وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل
القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع
الذى سنده الاجتهاد (وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار
على الخطاء فلما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كمالك والشافعي وعامة
اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه (الاول
ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا (والثاني
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم
قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفريقين فقال أرى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى
تعود كهيئة يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل
بالفصل (الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل
فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد (الرابع انه شاور اصحابه
فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب
الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لتطييب قلوبهم ولم يعمل برأيهم كان
ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له
العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى (قلنا هذه الوجوه
انما تدل على الجواز فى الجملة ونحن نقول به كما سيأتى تحقيقه لا مطلقا والنزاع
فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعنى ينتظر الوحى

٩ روى ان غنم قوم وقعت ليلا فى
زرع قوم فافسدت فتخاصموا
عند داود عليه السلام فحكم داود
عليه السلام بالغنم لصاحب
الحرث فقال سليمان عليه السلام
وهو ابن احدى عشرة سنة غير
هذا ارفق بالفريقين ارى ان
تدفع الغنم الى اهل الحرث
ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها ويدفع الحرث الى
ارباب الشاء يقومون عليه حتى
يعود كهيئة يوم افسدت ثم ترادون
فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما
وجه حكم داود عليه السلام
ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى
المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما
وجه حكم سليمان انه جعل
الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من
الانتفاع بالحرث من غير ان يزول
ملك المالك عن الغنم واوجب على
صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث
حتى يزول الضرر والنقصان واما
حكم المسئلة فى شريعتنا فعند
ابي حنيفة لا ضمان اذا لم يكن معها
سائق وقائد وعند الشافعى
يجب الضمان ليلا لا نهارا ✱

الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو
نزوله وخاف الفوت فى الحادثة (يعمل بالثانى) يعنى الاجتهاد لان الاول
اصل فى حقه عليه الصلاة والسلام (والثانى خلف ولا يصار الى
الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه
ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء (والاول) يعنى الوحى الظاهر
(اولى لاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد الخطاء وان لم يقدر عليه القائلون
بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده (فمنهم) من لم يجوز
لانا امرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين بالاتباع
فى الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار
ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه
اخطاء فى الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه عليه
فى الحال لما ذكرناه انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير
ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم
على الخطاء على انا لا نسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطاء بل بايقاع
العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب
مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على
اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل على الاصابة) فى اجتهاده (يقينا)
فانه لو كان خطاء لتنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا تجوز مخالفته)
اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه
جاز مخالفته ✱ فصل فيما يتعلق بالقول ✱ الصادر عن النبي عليه السلام
اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول
(بالنبي عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما ٩ (كامل ان كانت
الرواة) لذلك القول (فى كل قرن) من القرون المعتبرة وهى القرن الاول
والثانى والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب
عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط
علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لتباين
اماكنهم بل لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا
وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجماعهم
كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال

٩ والتواتر والشهور وخبر الواحد
لان الخبر لا يخلو من ان يكون
روايته فى كل عصر قوما
لا يتوافق تواطئهم على الكذب
او بعصير كذلك بعد القرن
الاول او لا بعصير بل رواية احاد
فى الاعصار الاول فتواتر والثانى
مشهور والثالث خبر الواحد ✱

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اى المتواتر (يفيد اليقين) فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرأن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لايفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لايفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لايتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابو الحسين البصرى وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ماهو كذلك فهو صدق وثانيا انه لوكان ضروريا لكان العلم بضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين (والجواب عن الاول انا لانسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لايستدعى الاحتياج كما فى قضايا قياساتها معها وعن الثانى انا لانسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لايلزم من الشعور بالشئ الشعور بصفته ولوسلم فلانسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم (و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب (فى القرن الثانى) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لافى) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث بالقبول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور (يفيد طمانينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفوس على ما ادركته وان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مايشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشى عن ملاحظة كونه احاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلايكفر جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح

لاعبرة للاشتهار فى القرون التى بعدها فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه القرون و لايسمى مشهورا

(خبر)

(خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر او يشتهر (وهو) اى خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (فى الناقل والمنقول) وسيأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون * وله توجيهان (الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى الاصح ولوسلم فلايلزم حد التواتر بالاجماع (الثانى ان لعل للترجى وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل (والسنة) فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريدة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر ام سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقايع لاتحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الاحاد حتى يدور (والمعقول) فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتحاب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى القياس بل اولى اذ لاشبهة فى الاصل ههنا بل فى طريق الوصول وقيل لايوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم) وهو العلم فينتفى الملزوم (وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا لانسلم استلزام العمل للعلم القطعى كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولاعموم للآيتين فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم والظن

قديكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون فى الآية بذلك المعنى البحث (الثانى فى شرائط الراوى) التى اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته (وهى اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ما يأتى فى بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبى اما المعتوه فظاهر واما الصبى فانه وان كان ضابطا كامل التميز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه (و) الشرط (الثانى الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان بتصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوء بين المسلمين وتبعية الابوين او الدار والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبى عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر امارته كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمة الله عليه فى صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل للثانى الثانى فان فى اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ما جاء به النبى عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان ولو اجمالا) وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام فى جميع الاديان بل لان الكافر ساع فى هدم الدين تعصبا فيرد قوله فى امور الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شئ (و) الثانى (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود فى السنة معناها حتى لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن ازدرى بنفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر فى شئ منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فقها) اى من حيث تعلق الحكم الشرعى به

(وهو)

قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان

(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهى استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهى قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصى وكامل وليس له حد يدرك غايته (والمعتبر ادنى) كماله وهو ما لا يؤدى الى الحرج وهو (رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هى اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان فى اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثانى الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث (الثالث فى) بيان (حال الراوى وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعايشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقا) اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٨ وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة فى الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية اثر او فى الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كابى هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذى رواه (قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

٨ يعنى ان الخبر يقين باصله لانه من حيث كونه قول الرسول لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة فى عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اى علته التى يبنى عليها الحكم فانها لا يتحقق نصا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان المتيقن الاصل راجح على محله

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين (فان قيل رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشترى فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوى (الا بحديث او حديثين فان لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها) اى بروايته (في القرون الثلثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام (ان وافقته) اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون الثالث (لا بعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى في السلف (فان قبلوها) اى السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (او لم يطعنوا) في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه) بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقاة عنه) لا مطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ورده على رضى الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقاة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعى لمخالفته القياس عنده (وان ردوا) اى السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين البحث (الرابع في) بيان (الانقطاع) اى انقطاع الحديث عن الرسول (وهو نوعان) الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

بين الراوى والمروى عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراوى بين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابى والثانى مرسل القرن الثانى والثالث والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابى بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا اما اولا فلان الثقاة من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم تكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة صحت روايته وعن الثانى انا نلتزمه في الثقة او لا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا رواية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح (واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

الراوى والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق ولهذا قال (فى الصحيح) وذلك مثل لانكاح الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثورى مرسلا (و) النوع الثانى (باطن وهو اما بنقصان فى الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة فى البحث الثانى (واما بالمعارضة للاقوى) اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اى كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه السلام لم يفرض لها نفقة ولاسكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما فى السكنى فظاهر واما فى النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولامفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة مالم يشتهر لايعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقدسبق فى اول الكتاب ان القراءة المشهورة فى حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافى الشركة واما لان تعريف المبتداء بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لاصريحا بل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (فى البلوى العام) اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث ٧ فى تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول فى نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأيين دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولايخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس فى الطعن) اعلم ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره بالقول او بالفعل والاول اما بالنفى الجازم او المتردد او بالتأويل واما بالفعل اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثانى فلانه اما من الصحابة فيما لايحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لايصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة

(او)

٧ مثل قوله عليه السلام ابتغوا فى اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فقد اختلفوا فى زكوة الصبى ولم يرجعوا الى هذا الحديث فدل انه غير ثابت او منسوخ

او بالعصبية والعداوة فشرع فى بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (اما من المروى عنه فنفيها) اى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لايسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لايزول بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما فى غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفى ولم يصر عليه او قال لاادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر فى معنى وقد أوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (فمختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولاحد روايتان مثاله ماروى سليمان عن الزهرى عن عروة عن عايشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لاعبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تأوله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا فى بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية عنه (بخلافها يقينا) بان كان الحديث نصا فى معناه غير محتمل لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لايكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مر حكمه (و) الطعن (اما من غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيا لايحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام

٨ بان خالف نقله المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفى ابدا وقال رضى الله تعالى عنه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر ٨ كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضى الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخفاء (فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى (وان كان) الطاعن (عن ائمة الحديث فجمله) اى بمجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او راويه غير عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل فى الشهادة وهى اضيق ففيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل بمجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه فى حق ابى يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة لا يسمع البحث (السادس فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثانى اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر

(تثبت)

٨ يعنى ان عمر رضى الله تعالى عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفى احدا ابدا فعرفنا انه لو كان النفى حدا لما ترك بل كان بطريق السياسة

(تثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبى والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لا يقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرئ بالشبهة وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد ٤ على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبى والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما لا الزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه الا التمييز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما

٩ وفيه لزوم عدم قبول رواية قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجمعوا على قبوله

٤ ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه الحد فى اللواطة بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول

لكون المخبر مميزا بين الحق والباطل ٢٢

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (ومافيه الزام من وجه) دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائط (اما العدد او العدالة عنده) اى عند ابى حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا (فلا) يشترط العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالاهو) اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى) من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة (قلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث (السابع فى نفس الخبر وهو) انواع (اربعة الاول (ماعلم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والايتمار به قال الله تعالى * وما آتيكم الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ماعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (مايحتملهما) اى الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه اونقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى * ياايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الاية (و) الرابع (مايترجح صدقه على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف) ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث) فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما فى غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاد لايكون المحافظة الامنه (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثنى فلان عن فلان الى ان قال عن النبى عليه الصلاة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا (اما الاول فلان النبى عليه والسلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولايتصور الا باحدهما (واما الثانى فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان لايكون فيه اسماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ماصح عندك من مسموعاتى (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجاز له ان علمه) اى مافى الكتاب (صحت الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له مافى الكتاب (خلافا لابى يوسف كما) له خلاف (فى الكتاب الحكمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة مافيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لاتصح بالاتفاق لان ابايوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولايريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لايوجد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثانى (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتابة فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب (الان عزيمة) وان كان فى اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن مذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله) الكتاب (يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده) للامن عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان فى يده امن عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا فى صك فى يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (فى الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا لتوسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فى النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع

لفظه وفهم معناه

واوسلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع فى الافضلية وعن الثانى بان الكلام فى غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث فى النقل بالمعنى انواع (فيما فوق الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لما لم يشتبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى فى الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل (لا فى جوامع الكلم) وهى ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندى انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال عليه السلام اوتيت بجوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما فى وسعه (ولا فى اقسام الخفاء) اما فى الخفى والمشكل[٦] فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا اولا

* فصل فى * بيان حكم (فعله القصدى) قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهى اسم لفعل حرام غير مقصود فى ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخلو عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع للمبين فى اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح فان الشركة تنافى

[٦] مثال المشكل قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله رأيت ربى امرد *

الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ مايقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح و مستحب و واجب و فرض و قيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لايتصور فى حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا (فامته مثله) فى العبادات وغيرها (فيها) اى فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهة واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل مافعل على وجهه لافعله مطلقا و الالتأدى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم واولا التشريك لماادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج فى حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبى عليه السلام فاذاقام يحمل على مايفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعهم) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر * فصل فى تقريره * اذا فعل فعل بحضرة النبى عليه السلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار و لم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ماقرره ان) كان مما (علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لاينفع فى الحال (كذهاب كافر فى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولادلالة له به على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مماسبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لولم يجز لزم ارتكابه عليه السلام محرما وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم الانكار ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة فى اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعية استدلالا بماذكر قلنا مقام الكلام

فى الشيء غير مقامه فى طريقه ومن كان ابلغ الناس لايتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لاطريقه وهو الظاهر من النزاع و يكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود فى ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المنجمين فان النزاع ثمه فى طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لايناسبه بل ينافيه * تذنيب * لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها وسماها تذنيبا (شرايع من قبلنا) قد اختلفت فى انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى عليه السلام وقيل ان شريعة كل نبى ينتهى بوفاته او يبعث نبى آخر الا مالايحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لايجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه و قيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ماثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما فى ايديهم من الكتاب و بين ماثبت بالقرأن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام مالم يظهر نسخه) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار اومن اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم و بين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لايخفى كيف وقد قال النبى عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية فى يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى و الدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رحمه الله تعالى فى جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى * لها شرب ولكم شرب يوم معلوم * واحتجاج ابى يوسف فى جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (و يجب على غير

قيل لايجب بل لايجوز تقليد
الصحابى فى فروع الدين قياسا على
عدم جوازه فى اصوله وفيه نظر
اذ الفعل قد يستدل بالاستدلال
على الصانع و صفاته تعالى
خلاف الاحكام الفروعية فان
العقل قد لا يهتدى اليها فيحتاج
الى التقليد *

الصحابى تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تأمل فى الدليل كانه جعل قوله قلادة فى عنقه ثم ان مذهب الصحابى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اما ما كان اوحا كما اومفتيا ليس بحجة على صحابى آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب و سكتوه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معا (واختلف فى المجهول) وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقيل لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهر الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء فى اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده التابعى ومن بعدهم (وقيل) يجب تقليدهم (مطلقا) اى سواء كان قوله مما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبى عليه السلام فى بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس) اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثانى منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ و يصيب (والتابعى قيل مثله) اى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله (ان ظهر فتواه فى زمنهم) اى فى زمن الصحابى كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبى والنخعى وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى ليس التابعى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة فى حق التابعى هو الظاهر) اى ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوادر ❊ الركن الثالث فى الاجماع وهو لغة ❊ لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثانى (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر وبين بامة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدى الشرايع

السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (فى عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات (على حكم شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير دينى نحو السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التى لا يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات (ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام و بعض الشيعة قالوا اولا لان العادة قاضية بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد فى المطلب والبحث عن الادلة (وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظنى فممتنع لاختلاف القرايح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد فى زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق فى الدقايق لا فى الظنى الجلى (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاع خموله او اسره فى مطمورة او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقين (وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين دينين ولم يرجع منهم واحد والا لاشتهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل الاجماع من يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض قالوا الاحاد لا تفيد القطع ويجب فى المتواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

يعنى ان الاجماع حجة قطعية عقلا لانه لو لم يكن حجة قطعية لم يجمعوا على تقديم الاجماع على الدليل القاطع وقد اجمعوا على تقديمه على القاطع والا اى وان لم يجمعوا على تقديم الاجماع على القاطع بل اجمعوا على تقديم القاطع عليه لعارض هذا الاجماع اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو غير محال

وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا و خرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحى لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين و ايضا قوله تعالى* اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا* الآية دلت على ان شريعة كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التى ضاق عنها انطاق الوحى الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا و لو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا و لا ينافيه ثبوت لا ادرى من البعض لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى فى الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (او عملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة بن السلمانى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) فى الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه) اى بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى و يسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة و طلب الفتوى ومضى مدة التأمل فسق و حرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم (وخالف الشافعى رحمه الله تعالى فى) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقى للتأمل او للتوقف بعد وقت تعارض الادلة او للتوقير او للهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت على حين شاور عمر فى حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا فى قسمته وفى اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما يمنعك ان تخبر عمر لما ترى فى العول فقال درته وجوابه ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضى مدة التأمل لا يتهمون

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله تعالى عنه حين نهى المغالاة فى المهر فقالت امرأة يعطينا الله تعالى بقوله و آتيتم احديهن قنطارا و يمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال وسكوت على فى المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة فى العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن بيان مذهبه (واهله) اى اهل الاجماع و من هو ينعقد باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم و ايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء فجاز اتفاق الامة على الخطاء (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافى وجوب اتباعه و يورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض فى تغليط جبرائيل عليه السلام او لا كبعضهم فى امامة الشيخين والخوارج فى امامة على وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة (وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان المعتبر اجماع الامة فما بقى منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ و يصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفى العترة) اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاحمد والقاضى ابى خازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لمالك رحمه الله (لا كونهم) اى الكل عطف على الاتفاق الكل (صحابة) فان ذلك ليس بشرط فى انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا

لو اعتبر اجماع غيرهم لا يعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر فى اجماع الصحابة) لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول فى الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة (ولا بلوغهم) اى الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض العصر) اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط الانعقاد ولا حجيته وهو الاصح من الشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا اولو حيينا لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع باستقرار الاراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافى الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأى الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولا للاحق) اى لا يشترط للاجماع اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد وللمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا ان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث ولذا قلت (الا ان يكون

اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق (واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان فى ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد (ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بابعد الاجلين ويشتركان فى عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه (ومنها علة الربوا فى غير النقدين القدر مع الجنس او الطعم او الادخار معه ويشترك فى ان لا ربوا الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفى المتفق عليه ومعه لا (ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعي او الوضوء ويشتركان فى وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما رفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا (واما المتعدد فالقولان اما الوجود فى الكل والعدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى فى الجب والعنة ليس بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل فى احدهما وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود فى البعض مع العدم فى البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كناقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد (واما الوجود فى البعض مع العدم فى بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد (والبعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده) اى الثالث (باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد
وَاَمَّا مخالفة مذهب فى مسئلة و آخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر
فا ن فى كل منها لبس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
(ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث
(والمجوزين) لاحداثه (الاطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين
للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
لايستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على
عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب اوعلى عدم القول الثالث كما فى الكل
لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول
بالتفصيل او الثالث لبس قولا بعدمهما والمنفى القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له
والالزم على كل مجتهد وافق صحابيا ومجتهدا آخر ان يوافقه فى جميع المسائل
ولبس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة
فاجيب بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين
تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولامنع منه فاجيب بانه دليل
مالم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا و لو سلم فالممنوع مخالفة ما
اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لولم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين
ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعى آخر ولم ينكر
والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة لاطلاق (فالتفصيل
بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا (غير مفيد) بل
الشان فى التميز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل
بالفصل مشهور فى المناظرات كما يقال الوجوب فى الضمار ان كان ثابتا
يثبت فى الحل ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب
ما قيل الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا
وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة فى احدى
المسئلتين المنفصلتين والخطاء فى الاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام
(واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك
القولان فى حكم واحد حقيقى شرعى يبطله الثالث كاشتراك القول
بارث الجد مع الاخوة استقلالا و القول بارثه معه مقاسمة فارث الجد
وهو حكم واحد حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا

فى واحد اعتبارى كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية
الطعم معه فى مفهوم احد الامرين اواحد الامور او فى واحد حقيقى
لبس بشرعى كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافات او شرعى لكن لم يرفعه
الثالث كما فى القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث
(وحكمه) اى الاجماع انه (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض
(يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض
كالآية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع
مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف (ولابد له) اى الاجماع (من سند)
اى دليل اوامارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة
ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعى كان عن عقل
وقد ثبت ان لاحكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع
فلم يبق له او لحجيته فائدة (قلنا هذا يقتضى ان لايكون اجماع ما عن سند
وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة
وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه ونحو ذلك (واعلم
انهم اختلفوا فى سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد
وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع فى جواز كون السند قطعيا
معنى لانه ان اريد انه لايقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل
قطعى فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لايسمى اجماعا لان الحد صادق
عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال
قلت (وسند ما يستقل بالحجية لبس الا الظنى) فان ما سنده قطعى لبس
بمستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد واقوى
المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا
كاملا (فهو كالآية) القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان
لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه
(ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلافهم فهو
كالمشهور) من الخبر (يضلل جاحده) ولا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف
فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق (فهو
كالصحيح من) اخبار (الاحاد) لايضلل جاحده ايضا ✻ الركن الرابع

في القياس وهو لغة التقدير) يقال قِيس النعل بالنعل اى قدّره به واجعله مساويا للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمى الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويتعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواني فيقتص به كما في المحدد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وعدميهما بالجنون على عديمه بالصغر في ان لا يلي على غيره (بالرأى) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اى دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله فاعتبروا يا اولى الابصار اي ردّوا الشئ الى نظيره وهو يتناول القياس أو بيّنوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأى في المعاني المنصوصة لابانة حكم نظيرها وانتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به (واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الاخرة واو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السباق (وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فظنّ وجوب العمل به في غاية الضعف (واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة لنفي لو سلمت انما هو بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمى لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم[٤] انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

[٤] يعني انا لو سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له للقياس فلا يثبت به اشارة لكنا نقول انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطريقها انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار فيكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هى ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تعتبر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فاذا ثبت هذه القضية الكلية يثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية بان يقال كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء التي هى للتعليل من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور اعنى اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذى يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد

لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى (قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجود الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة (اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب (والسنة) كحديث معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالى فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه الصلاة والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (والاجماع) فان الاثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال (ونفاه) اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه لبس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (في الشرعيات) خاصة بمعنى انه لبس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية (اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام (واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهانى ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول (اما الكتاب فكقوله تعالى * تبيانا لكل شئ * ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

وحديث معاذ مشهور يثبت به الاصول وهو انه عليه السلام لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضى بسنة رسول الله قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما رضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولم يحمد الله وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره بدلالة النص وقال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة

تعالى قل لا اجد الاية فلو كان القياس حجة لما كفى (قلنا تبيان لا بلفظه فقد قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اريد به القرأن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفى المقيس معنى ففى العمل به تعظيم شان القرأن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب ٩ عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى * خلق لكم ما فى الارض * واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا (قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرايع او الذى يقصد به رد للنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب (واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة (قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية ما فى وسعنا فكذا فى الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

٩ يعنى ان العمل بالاستصحاب اى بالاصل عمل بلا دليل لان وجود الشئ او عدمه فى زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود فلا يفيد الاستصحاب فى الاثبات وانما يفيد فى الدفع فانه حجة فيه لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة و بغداد و عدم جبل من الياقوت و بحر من الزيبق مع عدم الدليل عليها الا ان الاصل فى الموجود الوجود حتى يظهر دليل العدم و يجه الاصل فى المعدوم العدم حتى يظهر دليل الوجود

٧ هذا هو الحكم انفرد به خزيمة وقصته ما روى انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن وانكر الاعرابى الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد بى فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد بى ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا من السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا من اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسب فجعل عليه السلام شهادته كشهادة رجلين

لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لا يعقل معناه) وعلته (كالمقدرات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او يستثنى عن سننه كاكل الناسى للصوم فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او شرع ابتداء و) (انتفى نظيره) فى الشرع سواء كان (مما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا) كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (او الخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجئ ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى لا الجلى لما سيأتى ويتحقق الفرق بينهما فى موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا للابطال ولا فى الفرع بان لا يتغير فى الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والا لم يشاركه فى حكمه (ولا نص فيه) اى فى الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس (اقول الكلام ههنا فى القياس الذى هو حجة مستقلة كما مر فى الاجماع ولا شك ان وجود النص فى الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر فى هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلا يثبت اللغة بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

كرامة وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت هذا الحكم فى شهادة غيره وان كان فوقه فى الفضيلة كالخلفاء الراشدين وانما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره عليه السلام فى افادة العلم بمنزلة العيان

٣ و انما لا يثبت اللغة بالقياس لما بين الحقيقة والمجاز ان المعنى قد لا يراعى فى الوضع كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى كما فى القارورة لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الذى لقرار الماء فيه وكذا الخمر وضع للشراب مخصوص لمعنى هو المخامرة فلا يطلق فيه على سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا وضع فيه وان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذا وجد العلاقة لكن لا يحمل عليه عند ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان اطلق على ما يخامر العقل فانه يشمل حينئذ العقار وغيره بطريق عموم المجاز

شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدور ان دليل العلية وعلة التسمية حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط فى القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصح التفريع فاندفع ماقيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا امافى مطلق القياس وهو باطل اوفى القياس الشرعى وح لامعنى لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف فى الاصل لما لم يبق معتبرا فى نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة اوالخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت فى القياسين فالوسط ضايع والابطل احدهما لان المعتبر فى الاصل احدى العلتين مثلا اذا قس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (ولايقال الذمى اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦ (ولايلحق الخطاء بالنسيان فى عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولايجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولانص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص فى اشتراط الاجل فى السلم (واعلم ان قوله و لانص فيه مغن عن اشتراط ان لايغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال من طرف الشافعى مع جوابه الوارد على قولهم وان لايغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله لم يخصص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية

(بالكيل)

٢ يعنى ان اسم الخمر انما يطلق على عصير العنب اذا اشتد واما قبل الشدة او بعد زوالها فلا والدوران دليل العلة وعلة التسمية وهى الشدة حاصلة فى النبيذ فيطلق عليه اسم الخمر فيكون حراما ✻

٦ لان المقصود بها التطهير والكافر ليس باهله ولان فى الكفارة معنى العبادة الايرى انها يؤدى بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة ✻

بالكيل وهى لاتتصور الافى الكثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٨ فانه يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص فى الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهى لاتتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فانا اذا قلنا لاتقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لايقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لايدخل تحت النهى وقال (واما سقوط حق الفقير فى العين) فى باب الزكوة (فبدلالة النص ٢ لا بالتعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين لعلة دفع حاجة الفقير ففى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلاتجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولاشك ان حوائجهم مختلفة لاتندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الاتيان من جنس النصاب اسهل وبذله اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة (ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى

٨ يعنى لما كان قوله الاسواء بسواء استثناء حال اذ المراد حال يساويهما فى المكيل والمذكور فى صدر الكلام هو العين ولايجوز استثناء الاحوال من الاعيان الا على سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره فى الاحوال من التساوى والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لايجوز ان يكون تقديره الاطعاما مساويا لربوا الكيل قلت الغرض من النهى منع حالة غير المساواة لامنع عين الطعام ✻

٢ قوله فبدلالة النص آه وفيه ان الدلالة لاتعارض النص الذى يقتضى وجوب الشاة عينها فينبغى ان لايعمل بالدلالة الا ان يقال لامعارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعم الشاة او يراد بالدلالة معناها اللغوى يعنى ان النص كما يدل على الشاة يدل على قيمتها ✻

قال عليه السلام الصدقة تقع اولا فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ولذا قلنا ان اللام فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة عندنا اى يصير لهم بعاقبة لا للتمليك ✻

ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثانى جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع للاخير وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الاخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لا به) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم توجد فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلابد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلابد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة ثبت الاول اى حق الله تعالى بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا تؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا فلا يصلح بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشئ جزؤه الداخل فى حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر

وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربوا (واما الفرع فالمحل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلاطائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان اوسنة (او الاجماع او الاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق لا القياس الجلى لما سبق (واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما) اى امارة وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوانى موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يغنى عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه هذا المقال اقول الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لو عللت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلة ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان تكون علية البارى تعالى بل البارى تعالى فى عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة الله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل) النص (عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطاً من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة اوضرورة (وجعل الفرع نظيراً له) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفالازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمنية للزكوة فى المضروب فانها عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لاينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة فى الحلى والربوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضا) كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطواف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونه دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا) كالثمنية (و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص قبل عدم التعليل الا بدليل) دل على انها معلولة كما فى ماله علة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد القياس لانها لاتوجد الا فى المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يدفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الذى لايضاف الى النص من حيث الاظهار لا الحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الا لمانع) كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف لما سبق (بل بمميز) اى بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعى وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفى بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة (فبعض الشافعية ذهب الى ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق او المشتركة لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته (وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفى بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض بنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفى فى ذلك اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر (وعندنا) الاصل فى النصوص التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لابد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولابد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اى النص (معللا فى الجملة) اى لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى

نوع معلل و يحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل
ثم الاشتغال بتعيين العلة و لايكفى ان يقال الاصل التعليل لانه لايصلح
للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل تجب اقامة الدليل فى هذا
النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد فى قوله عليه السلام
الذهب بالذهب و الفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تميزه العلة
والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص
المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة
التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب
المماثلة لانه لم يشرط فى مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع
الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن
شبهة الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة فى القدر احترازا عن حقيقة
الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى
قال الشافعى فى بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين
و قلنا جميعا يجب التعيين فى بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة
بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف و وجب تعيين رأس
مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل فى حق وجوب التعيين
اذ لاتعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق و جوب المماثلة
بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل
اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد
على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب
الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الاتى ان شاء الله تعالى (ولايجوز٤
تعليلنا) النص (بالقاصرة) عن العلل خلافا للشافعى ٢ وفى العبارة اشارة
الى ان النزاع فى العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز ان تكون قاصرة
بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار
حكم فى الفرع ولايتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة فى
غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال
ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل
يتوقف على العلم بان الوصف حاصل فى غير مورد النص واما الشافعى فلما
اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لامعنى للنزاع فى التعليل

٤ لعدم الفائدة فى التعليل بها
و الفائدة اثبات الحكم وفى التنقيح
هذا ليس بشئ اذ الفائدة
الفقهية ليست الا اثبات الحكم
وفى التلويح ان اريد بالفائدة
الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه
ونسب اليه فشرعت الاذعان
وزيادة الاطمينان و الاطلاع
على حكمة الصانع كذلك وان
اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم
ان التعليل لايكون الا لاجلها
لجواز ان يكون لفائدة اخرى
متعلق بالشرع فلا يلزم العبث
قلنا نختار الثانى لكن الكلام فى
تعليل الفقيه وغير اثبات الحكم
بالنسبة اليه من حيث هو فقيه
عبث ولنا ان نختار الاول ونمنع
ان التعقل الفقه من حيث هو
فقه ماهو غير اثبات الحكم
ملا

بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد
عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده
بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما
عند عدم رجحان ذلك اوعند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة
هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر فى استنباط العلة عندنا التأثير وهو
لايتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص
(بما اختلف فى وجوده فى الفرع والاصل) كقول الشافعى فى الاخ انه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد
عتقه اذا ملكه لايفيد لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد
اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ (اوثبت الحكم فى الاصل بالاجماع
مع الاختلاف فى العلة) كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر
كمكاتب قتل وله مال يفى ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فنقول العلة
فى الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولابما) اى علة مقارنة (مع
الوصف (الفارق) اى الموجود فى الاصل كقوله مكاتب فلا يصلح التكفير
باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع (وتعرف)
اى العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا
النكاح (الثانى النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ماصرح
فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم بما كان ظاهرا
فيها) اى فى العلة (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة
وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف
عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو وان اردن تحصنا
(ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان فى مقام التعليل نحو * ان النفس
لامارة بالسوء * وانهما من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر
وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه المواضع لتقوية الجملة
التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسئل عنها ودلالة الجواب على العلية
ايماء والاول اصح لما قال عبد القاهر انها فى هذه المواقع يغنى غناء الفاء وتقع
موقعها وكفاء التعليل فى لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون
واوداجهم تشخب دما * او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسره

٢ وعند الشافعى يجوز فانه جعل
علة الربوا فى الذهب والفضة
الثمنية وهى مقتصرة عليهما
غير متعدية عنهما اذ غير
الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف
فيما اذا كان العلة مستنبطة اما
اذا كانت منصوصة فيجوز
عليهما اتفاقا
ملا

والمقدر انزل
من الملفوظ
٣٢

ان الفاء لم يوضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز ملاحظة للامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء فى لفظ الراوى نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط فى الفهم لكنه لا ينفى الظهور لبعده (والا) اى وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اى على التعليل (دفعا للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابى) فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب او تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا فى الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنى ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الخثعمية) فانها سئلت النبى عليه الصلاة والسلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث (ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين فى الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل فى الحكم بصفة الفروسية وضدها (او) ذكر (احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها فان فهم العلية لا يستلزم صحة القياس كما فى آية السرقة والزنا ولا كون العلة متعدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نابية عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها (بشرط الملايمة)

اى ملايمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف رضى الله عنهم لان كون الوصف مناطا امر شرعى فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب للقياس) (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) علية (نوعه) اى نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب) قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما وجب لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية (واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على مايشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى عن الفاعل بدون اختياره على مايشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى عن الفاعل على مايشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لماينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقق الانواع والاجناس باقسامها ممايعسر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات (فالنوع فى النوع) اى فمثال تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم (كالصغر فى الولاية على النفس) كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس فى الجنس كسقوط الزكوة عن الصبى) فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والنوع فى الجنس كسقوطها) اى الزكوة (عمن لاعقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فيصير الاقسام) للبسيط والمركب (خمسة عشر اربعة للبسيط) حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم (والباقى) وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى النوع

والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والمجموع اربعة واما الثنائية فستة لان اعتبار النوع فى النوع ان تركب مع اعتبار الجنس فى النوع او النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع فى الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس فى الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة فى المطولات (قيل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (و) زاد (البعض) عليهما (قيام النص فى الحالين) اى حال وجود الوصف وعدمه (و) الحال انه (لاحكم له) اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولاحكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على مامر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لايجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك فى حقه تعالى واما فى حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل فح (لابد من التمييز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لايفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار

لازم العلة اوشرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص في الحالين ولا حكم له (نادر فلا يجعل اصلا في الباب) اى باب القياس الذى يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (وامه حكمه) اى القياس (فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازماله (فلا تعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (اووصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لايتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولوسلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لايثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (اووصفه) ككونهم رجالا لا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (اووصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ماسبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص اوالاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف في تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص اواجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة اوشرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا و يجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه و بعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير صحة وجه كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه ﴿فصل ان سبق الافهام﴾ اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى باسم القياس (والا) اى وان لم تسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية في الفروع شايعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو)

(اى)

اى ذلك الدليل (اما الاثر) كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا (اوالاجماع) ٧ كما في الاستصناع (اوالضرورة) كما في طهارة الحياض والآبار (اوالقياس الخفى وله) اى للقياس الخفى (قسمان) الاول (ماقوى تأثيره و) الثانى (ماظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه بادنى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس) الجلى ايضا (قسمان) الاول (ماضعف تأثيره و) الثانى (ماظهر فساده وخفى صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثانى) اى القسم الاول من القياس (وثانى الثانى) اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول) اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان في مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع ٣ قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان تؤدى بالركوع كما تؤدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لاينوب عنه ٦ الركوع كما لاينوب عن السجدة الصلوتية وكما لاينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة ٩ في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة و بخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى ﴿ اركعوا واسجدوا (وكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا) تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقويه) فيكون الاقسام

٧ وفيه ان الاجماع صار معارضا للنص وهو قوله عليه السلام لابيع ما ليس عندك فان قلت الاجماع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال والاجماع بعد حياة النبى عليه السلام والجواب ان النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع فيجوز بعده بالاجماع و شرط القران في التخصيص الاول

٣ ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا

٦ مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة

٩ ولقائل ان يقول من شرط القياس ان لايغير حكم النص وهنا قد تغير لانه لم يبق السجدة بعينها واجبة في قوله عليه السلام السجدة على من تلاها وقيل ثبت هذا بدلالة النص يخرج عن المبحث ولان دلالة النص لايعارض النص ويمكن ان يقال على قياس ما تقدم التغير بدلالة النص و التعليل انما هو في الصلاحية بان يقال الواجب هو التواضع و السجود آلة له فكذا الركوع

اربعة (ولا يترجح الاستحسان) على القياس فى الصور الاربع (عند التعارض بين القياس والاستحسان (الا) فى صورة واحدة وهى ما (اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما فى الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا فى القوة فالقياس يرجح لظهوره اوفى الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثانى من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتحد القياس والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا فى الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فاظهر فساده ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن (اذا توءمل تبين صحته اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفى يعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها

عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين[٢] المشترى فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع[٣] بمقابلة ما هو ثمن فى زعم المشترى واما المشترى فلانه ينكر زيادة الثمن وهو الحكم الذى هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر اذا اختلفا فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فلثبوته بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا[٥] فلا يعدى[٦] الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لاتنافى ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلى والخفى لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة (وهو) اى الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة (لان عدمه) اى عدم الحكم فى صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اى عدم العلة مثلا[٧] موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الالة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم بطريق التخصيص لذلك (واما دفعه) اى دفع القياس {المستدل رفع قياس المعلل} بدفع علته (فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم) {او ابطالها} كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه فى شىء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بالنص او اجماع {مثلا} ولا يتصور المناقضة فيه (وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن {قال} ولا تأثير {فى نفس الامر} وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك نا لمنافاة انما هى بين

٢ لان البائع هو المدعى زيادة الثمن والمشترى لا يدعى عليه شيئا فى الظاهر ✻

٣ فيكون منكرا فى المعنى وهذا معنى خفى وفيه ان الاستحسان كيف يعارض نص البينة على المدعى واليمين على من انكر ✻

٤ على خلاف القياس وفيه ان هذا من الاحاد فكيف يعارض المشهور وهو قوله عليه السلام البينة الى آخره ✻

٦ وعند محمد يتعدى ايضا ✻

باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا وينكر الآخر

٧ اى لان دليل الاستحسان اما النص او الاجماع او الضرورة وهى اجماع ايضا والقياس فى الخفى فلا اعتبار للقياس فى مقابلة هذه الامور المذكورة اذ من شرط صحته عدم الدليل النص ✻

التأثير فى نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولاقائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لايورد اعتراضا واذا لم يسلمه يورد ايا ماشاء منه فلاوجه لتخصيص العلل المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض ويرد اى يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لايتصور ظهور القليل بالخروج والى الثانى بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجودما) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة علة فى صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كما ثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلايسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لايسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلايفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف عن العلة فى صورة النقض) نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولايجب الوضوء فنقول لانسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله (وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل (التسوية) بينهما فى المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قديتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلايكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث فى السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلانقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلايصح رده الا بمنع احدهما (ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقدتم التعليل والا) اى

(وان)

وان لم يرد بها (فان لم يوجد فى صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم المانع جزء من العلة اوشرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما لتخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الأخر (فعلى هذا) اى على القول بتخصيص العلة (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقيق العلة وهو المانع المعتبر فى تخصيص العلة اومنعه بواسطة منع العلة (خمسة) لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولاعبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة علة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات (و) الثانى مانع (من تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع (من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن من الموت وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازمة على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وامابقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم عدمها) اى عدم العلة قد يكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت (او لنقصانه) كالخارج النجس

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور (الثانى الممانعة
وهى منع مقدمة بعينها) امامع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا
على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره
كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففى المؤثرة اما) ان يقع الممانعة
(فى نفس الحجة) بان يقول لانسلم ان ماذكرت من الوصف علة اوصالح
للعلية واختلف فى قبولها فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع
باصل بجامع وقد حصلا فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لابد
فى الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى
اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج فى جريان
الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لايصلح دليلا
كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لايكون العلة هو الوصف الذى
ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة
(فى وجودها) اى العلة (فى الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته
لكن لانسلم وجودها فى الاصل (او) تقع وجودها (فى الفرع) بان يقال سلمنا
ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها فى الفرع (واما) ان تقع الممانعة
(فى شروط التعليل) ان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته
(واما) ان تقع (فى اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفى الطردية)
عطف على فى المؤثرة (امافى الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذى
تدعيه علة موجودة فى الاصل اوالفرع (او) فى (الحكم) بان يقال لانسلم
ثبوت الحكم الذى تدعيه بالوصف المذكور فى الاصل اوثبوت الحكم الذى
يكون الوصف علة له فى الفرع (او) فى (صلاحه) اى الوصف (للحكم)
بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او) فى (نسبته)
اى الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة فى الاصل هذا (الثالث
فساد الوضع وهو ترتيب نقيض مايقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعى
ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام الالتيام
دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما
هو عندنا (ولاورود له) اى لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة)
فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولايكون نائبا عنه (الرابع

(فساد)

(فساد الاعتبار وهومنع محلية المدعى للقياس) متعلق بالمحلية (للنص على
خلافه) تعليل للمنع (ويرد) اى يجاب عنه (بالطعن فى السند) اى سند النص
ان كان خبر واحد (و) يرد اى يجاب (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك
النص فى ذلك المعنى لكونه مؤلا وبالمعارضة (باخر) اى بنص آخر مثله
ليسلم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل له
مدخل فى العلية لايوجد) ذلك الوصف (فى الفرع) فيكون حاصله
منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول
عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل
اذ السائل جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر
وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل
فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولايخفى انه نزاع جدلى يقصد به
عدم وقوع الخبط فى البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب (و)
يرد ثانيا (بان الفارق لايضر اذا ثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك)
يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم
فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان
المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لا يوجد فى الفرع وهذا لاينافى
علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) المعلل (ما نعا
فى الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم
فى الفرع يكون مضرا (لكنه لايبقى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة
فى الفرع بيان على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع
(وكل ما نواورد به لرد ينبغى ان يورد بالممانعة) هذا تعليم ينفع فى المناظرات
ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة
فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد
بطريق المنع لئلايتمكن من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن تصرف
يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ
لاالعتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان
حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا
حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لا يكون
الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لايمكن لان العتق لايحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجرى) المعارضة (فى الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (فى علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله (ويسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما) ان تكون المعارضة فى الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتى (وهى معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض الانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما ان اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قَلَبَ الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعدما كمل بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقيض (فعكس) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل ردّ اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب العمل بالنذر اجماعا

فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفى الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهى معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلا (فاما ان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذى ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما فى الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا فى اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء فيثبت عليها ولاية انكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما) اى الحكم (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهى المعارضة فى علة الحكم (تسمى معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لمامر آنفا (وانما تتجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ٩ فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون الخش وجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اى عن التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الاخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى (والا) اى وان لم يكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفى عليته) اى علية ما اثبت المعلل عليته (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعى حتى لو زنى الذمى الثيب يرجم *

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية لا الوزن و تقبل عند الشافعى لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفى علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم الترم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير فى فساد الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزمه المعلل) بتعليله (مع بقاء الخلاف فى الحكم) المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما تخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل الخ (اما بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا

فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص (او يحملها) اى يحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى * برؤسكم * وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات ٦ والسائل يحمله على جعله بثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة (والثانى ان يلزم) المعلل بتعليله (ابطال ما يتوهم) المعلل انه (مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعى فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها والسائل يسلم المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعنى ٩ انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا الا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا تحتمله كقوله يشترط فى الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القايس فى قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان فى غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

(حكم)

٦ وقال ليسن التكرار ثبت مراة لا يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة بان يقال لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلوة بالاطالة فى القرأن والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض وفى مسح الرأس المحل الذى هو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار فالاعتراض على تقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثانى ممانعة والتفصيل ان يقال ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا فى الاصل

٩ يعنى ان المعلل يريد ان الغاية المذكورة فى الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرافق فى الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين سفها

حكم القياس فلابد ان يكون اثباته بعلة القياس الاول والا يكون انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة فى المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله (اما من علة الى) علة (اخرى لاثبات العلة (الاولى) وهى علة القياس وهذا القياس انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط ٧ على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثانى بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع والمناقضة لو لم يمكن دفعهما ببيان الملائمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم اخرى) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبى عنه بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم المانع عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان فى الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى ٨ كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) اخر بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق فى المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان فى القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم آخر لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه اخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا فى عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل (وقيل لا) نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل

٧ بان يقال التسليط هو التمكين والتمكين اثبات الملكنة والمودع بالايداع اثبت له الملكنة لانه قرب المحل وازال المانع

٨ بان يقال لو انتقض فيكون نقصانه بثبوت الحرية بوجه فلا يحتمل الكتابة الفسخ وهو خلاف الاجماع

على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب

تذنيب

عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه (قد يتمسك) فى اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعى فى) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) يوجبه (ثم شك) اى وقع الشك (فى بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضرورى ولهذا تراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (و بعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرايع) يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (فى) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا حجة فى الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا فى الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ولربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم الظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع (اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو فى شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفى شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته (فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر فى مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبى عليه الصلاة والسلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثانى انا لا نسلم ان البقاء فى الفروع للاستصحاب بل (البقاء فى الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل

ويصح اجماعا كما نطقت به الآية قل لا اجد فيما اوحى الى-الثانى عند العلم بعدم
المغير بالاجتهاد ويصح لابلاء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعى وبعض
مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد (الثالث قبل التأمل فى طلب المغير وهو
باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم فى دارنا بالشرائع
وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر-(الرابع لاثبات حكم مبتدأ
وهو خطاء محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان ففيه تغير حقيقته (ومنها
اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال
كل ما لادليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين
عند فقد دليلى الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير
على اعتقاد انه) اى ذلك الغير (محق) فى كلامه (بلا دليل على وجوب
اتباعه) خرج به تقليد العامى بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتى (وهو
ايضا) باطل لانه (يوجب مامر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين

﴿باب المعارضة والترجيح﴾ لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض
فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب
مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال (اذا
ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع
وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال
النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضى احدهما عدم مقتضى
الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ماورد عليه النفى (فان تساويا)
اى الدليلان قوة اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو
الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين
بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما والتحكم كما لا يلزم
شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (اوكان احدهما اقوى) من الآخر
لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى
لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس
لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى (ففى) معارضة (الكتاب)
للكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير)
اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض
فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه

عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر
لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا
التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص)
اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد)
المخلص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة)
وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل
بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان فى جانب آيتان او سنتان بان تتساقطا
الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيها
لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى
فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرأن *
وقوله * فاذا قرئ القرأن فاستمعوا له وانصتوا * تعارضتا فصرنا الى قوله
عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير
(منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابى
مطلقا) سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابى على القياس
مطلقا) كما مر قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعى (والا) اى وان لم يقدم
مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففى مخالف القياس) اى فيقدم
قول الصحابى فيما خالف القياس كما قال الكرخى (ومنه الى القياس) مطلقا
على الاول ومقيدا على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال
الامام شمس الائمة (فكالقياس) اى يكونان فى مرتبة واحدة (يعمل باحدهما
بالتحرى) كما سيأتى فى القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة
ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف
السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبى عليه
الصلاة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين
وما روت عايشة رضى الله عنها انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين
اربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة
(والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل
ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما فى سؤر الحمار حيث
تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار الاخيار اما الاخبار فكما
روى انس رضى الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الاهلية وماروى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الاهذه الحميرات وايضاروى عبدالله بن ابى اوفى انه عليه الصلاة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه فيلزم منه الاشتباه فى سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه (فان قيل ادلة الاباحة لاتساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمته ممايكاد يجمع عليه (قلنا هومعارض بضرورة الاختلاط والطوف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ماقال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لايورث الاشتباه كما اذا اخبرعدل بطهارته والاخر بنجاسته فانه طاهر فلااشكال فى حرمة لحمه ترجيحا بجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذالحمار يربط فى الدور والافنية فنشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيهااشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حدالهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولافى عدم الضرورة حدالكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه حينئذ لايضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذاالكلام (واماالاثارفقول ابن عمران سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه لايمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطوف ولا بالكلب للضرورة فى سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه اولبنه فى اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولايؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولابعرقه الطاهر فى ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك فى طهارته اذلوكان طاهرا لكان طهورا مالم يغلب على الماء وقيل فى طهوريته اذ لايجب بعد استعماله غسل الرأس اذاوجدالماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لاينجس الماء الطاهر ولايزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذاجعل طاهرا غيرطهور وضم التيمم اليه (وهو اى التعارض فى الكتاب والسنة (امابين آيتين اوقرائتين فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم وارجلكم * فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كماهو المذهب (اوسنتين) قولين اوفعلين

اومختلفين (اوآية وسنة مشهورة اومتواترة والمخلص عن التعارض) اى دفعه وبيان انه غير واقع وهوغير الترجيح الذى يأتى بيانه لان التعارض للتناقض الذى يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذاغيردفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلايعتبر الاخر (امامن قبل الحكم اوالحال اوالزمان اما الاول فامابان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او) بان (يحمل على تغايره) اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما فى آيتى اليمين) فى البقرة * لايؤاخذكم الله باللغوفى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * وفى المائدة بما عقدتم الايمان * فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهوالخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة مطلقة فينصرف لاطلاقها الى لاخروية ولان المنوط بالعزيمة هوالعقاب لاوجوب الكفارة فان اليمين مماهزله جد (واماالثانى) وهوالمخلص من قبل الحال (بان يحمل كل) من الدليلين (على حال حمل قراءتى التخفيف والتشديد فى) قوله تعالى ولاتقربوهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة التخفيف توجب الحل بعدالطهر قبل الاغتسال والتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل ولم نعكس لانها اذاطهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فبالاقل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتتأكدالطهارة (واماالثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض (او) اختلاف زمان (الورود) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقديراختلاف زمان الورودصريحا (فالمتاخر) من الدليلين (ناسخ) للمتقدم منهما كايتى العدة الاولى * واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن * والاخرى * والذين يتوفون منكم * الاية قدسبق فى بحث العام (اودلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهوقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال (وعقلابانه لوقدم) الحاظر (لتكرر التغيير) وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبل شريعتنا لافى اصل

فلوكان وجوب الكفارة ايضا
منوطا بالعزيمة لما وجب الكفارة
فى اليمين هازلا لانتفاع العزيمة
فى الهزل *

الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة قال الله تعالى * وان من امة الا خلا فيها نذير ٦ فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر ٤ (عن النافى لما مر) من لزوم تكرر التغيير لان النافى لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفى الاصلى وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فاحتيج الى بيان ضابطة فى تساويها وترجيح احدهما على الاخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف النفى بالدليل والا) اى وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافى مثل المثبت فى الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل) النفى (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل فى ذلك النفى فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فالنفى فى حديث ميمونة وهو ماروى انه عليه الصلاة والسلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله فى الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة ٩ على النفى (واما فى) معارضة (القياس) القياس عطف على قوله ففى الكتابة (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما فى النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا فى حق العمل وان كان بشرط الاتى (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارض لا يبقيان حجة فى اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل فرجح عليه (واما

٦ والاولى ان قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا يدل على اباحة جميع الاشياء شرعا فيخص من عمومها ما ليس بمباح فقد ثبت الاباحة الشرعية فى الكل ويكرر النسخ حقيقة وذلك اذا تقدم الحاظر على المبيح فان الحاظر رفع الاباحة الشرعية والمبيح رفع الحظر فيتكرر النسخ

٤ المراد من المثبت ما اثبت امرا عارضا والثانى ما ينفيه ويبقى الامر الاول على ما كان عليه

٩ وانما يترجح المثبت لانه يعتمد الدليل بخلاف النافى وكان اقرب الى الصدق ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفى

٢ بان يأخذ الماء من نهر جار وحفظه ولم يغب عنه يكون عارفا بطهارته بدليل يوجب العلم لا بظاهر الحال ويحتمل ان يكون الطهارة بناء على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات

مما يعرف بدليل يكون اقرب الى الصدق فيقبل الشهادة عليه والا لا تقبل

(الترجيح)

الترجيح فهو) فى اللغة اثبات الفضل فى احد جانبى المعادلة وصفا اى بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة فى العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجود لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفى الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تمييز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اى وجوه الترجيح الكائنة (فى الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهى والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع فى الراوى كالترجيح بفقهه وفى الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر قال رسول الله وفى المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (فى القياس بالاصل) اى بحسب اصله اما لقطعية حكم اصله لا يقال الظنى لا يعارض القطعى لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن ما يذكر فى ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلى واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا فى الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركته الاصل فى نوع الحكم والعلة ثم فى نوع العلة ثم فى نوع الحكم ثم فى الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر فى النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفى واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف فى الثانى واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما لقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب امر (الخارج) ويجرى فيه مامر فى النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا فى الاخير) اعنى القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان والقياس) ان الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثانى قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا فى صوم (رمضان انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (انه فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء) لان تأثير الفرضية فى الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل عنده وتأدى الزكوة عنده بهبة جميع المال من الفقير وتصدقه (والثالث كثرة الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا فى مسح الرأس) انه (مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات اولى من) قول الشافعى انه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح فى عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن فى التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثانى بل الاول قال شمس الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى قوة الاثر نفس الوصف

وفى الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا فى مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه) لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع فى بيانه فقال (واذا تعارض سبباه) اى سببا الترجيح (فالذاتى) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالى) اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة رحمه الله اذا حكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لاخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالى العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم رمضان اذا وجد النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانتفاء النية فى بعض العبادة وترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة (فان قلت ما ذكرته انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن (قلت قد اشير فى تفسير الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة ثلا مساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الاخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك

ان (الظن يزداد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لاتوجب ترجيحا) ككثرة الايات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هنالك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة (مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية و يشبه ابن عم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لايجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لايجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة اى البر والشعير والتمر والملح على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لايتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه (راجح على العام عنده) لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع و الاعم افيد (ولان التعدى غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلامرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة البسيطة كالثمنية اوالطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط و بعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان المعتبر بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول

باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لايكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) فى حقها (كان لم يكن) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل (فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول و كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية و يكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لاتحصل بها فيه تلك الهيئة و يكون الحكم منوطا بكل واحد منها الا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد و كثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لامدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا المجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لايقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة ما لم تشتهر) اى ما لم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص باخر) اى بنص اخر (وكذا القياس) اى لايرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس و معناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل

﴿المقصد الثانى﴾

من الكتاب (فى الاحكام و مايتعلق بها) لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام ومايتعلق بها من مباحث الحاكم و المحكوم به و عليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان فى مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة
عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن (الاول في الحكم) عرفه بعض
الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام
نحو الغير للافهام اذ اظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول
الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكما كل مكلف
بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يندفع ما يقال لا يندرج
تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس
وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال
المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل
والله خلقكم وما تعملون والقصص ~~ما يقصد به الافهام ولم يقصد به من~~
~~هو متهيئ للفهم~~ فلا يطرد فزيد بالاقتضاء والتخيير اي اقتضاء الفعل
او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اوردَ الاحكام الوضعية على انعكاسه
والوضع خطاب الشارع بتعلق شيء بالحكم التكليفي و حصول صفة له
باعتباره اي باعتبار تعلق شيء بالحكم ككونه دليلا له او سببا او شرطا
او مانعا او غير ذلك فزيدَ والوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا
ما يثبت بالخطاب لا هو قلت (وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اي الحكم بناء على هذا التعريف
(نوعان) الاول (تكليفي و) الثاني (وضعي اما تكليفي) وهو اثر خطاب الله
المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة
والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثرا له
لفعل المكلف و لا يبحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذي هو
الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين
في الذمة (والاول) اي ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اي
في مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اي الحاصلة
في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة٩ (او الاخروية) اي
الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم
الوجوب٨ وانما قيدَ الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب
وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود
الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والاخرة

وفي ان الخطاب في اللغة
توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو
ههنا الكلام النفسي الازلي و
اختلف الاصوليون في تسمية
الكلام في الازل خطابا فمن ذهب
الى ان الخطاب ما يقصد به
افهام من هو متهيئ للفهم قال
لا يسمى الكلام في الازل خطابا لانه
لم يقصد به افهام من هو متهيئ
للعلم وفسر الخطاب بالكلام او بالكلام
الموجه للافهام من هو
المقصود منه افهام ومن ذهب الى ان
الخطاب ما يقصد به الافهام
متهيئ للفهم
ولم يقصد به من هو متهيئ للفهم
فلا يطرد قال يسمى الكلام في
الازل خطابا لانه يقصد به
الافهام في الجملة

(اذ من)

اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر
على حكمة اخروية فان قيل لبس في صحة النوافل تفريغ الذمة (قلنا
لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم
المستثنى كما سيجيء في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط
(والاول) وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره
الى صحيح و باطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره و لازم وغيره)
وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة و في المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة
في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا
الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة و الفعل صحيحا وكونه بحيث
لا يوصل اليه٤ اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا
ثم في المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا
فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه و يعلم منها
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه
و بين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل (والثاني) وهو ان يعتبر
فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة
وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا)
على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (مع المنع) من الترك
(بقطعي) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظني) من الادلة
(واجب و) ان كان اتيانه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة
ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه
السلام او غيره ممن هو علم في الدين قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي (والا) اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين
(فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله
فان كان اتيانه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على اتيانه (مع المنع)

٩ فان صحة العبادة كونها بحيث
توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في
مفهومها اعتبارا اولا انما هو
المقصود الدنيوية وهو تفريغ
الذمة وان كان يتبعها الثواب
مثلا

٨ فان الوجوب كون الفعل بحيث
لو اتي به يثاب ولو ترك يعاقب
فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا
هو المقصود الاخروي وهو
الثواب بالفعل والعقاب بالترك
وان كان يتبعه المقصود الدنيوي
كتفريغ الذمة

٤ بان يكون عدم ايصاله اليه من
جهة خلل في اركانه وشرائطه
فالمتصف بالصحة والفساد
حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم
وانما يطلق عليهما لفظ الحكم
لثبوتهما بخطاب الشرع

من الايتاء (حرام و بلامنع) منه (مكروه وان استويا) اى طرفا الايتاء والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهايم و الصبيان و المجانين ونحو ذلك (فمباح) فان قلت جميع ذلك من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا و لوسلم ففى الرجحان و لاستواء اشارة الى معنى الثواب و العقاب فان قلت قديكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع و حرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانهما من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولامنافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثراله فان قلت عدالمباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة و لا الزام فى الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لايخفى ان الرخصة الاتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة اوالمندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية ولايلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو فى الاولى لاالثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب و الثانى كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات ولايكفى وجودها فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها ليست اولا و بالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذاعرفت ماذكرنا من مفهومات الاقسام (فالفرض لازم علما و عملا) اى يلزم اعتقاد حقيته و العمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي (فيكفر منكره) بالقول او الاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل الانكار (ويفسق تاركه بلاعذر) كالاكراه والنسيان (وقديطلق

الفرض (على) مالم يثبت بدليل قطعى بل على (مايفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء و كمقدار الربع فى مسح الرأس فاذالم يثبت بدليل قطعى (فلايكفر منكره بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا وفاسقا (ان استخف باخبار الاحاد)لان رد خبر الواحد والقياس بدعة (لاان كان مأولا) فانه لايفسق ولايضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله باذلال اعدائه (وحكمه اللزوم على كل) اى على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا اثموا فلولم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولانسخ بعد النبى عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لووجب على الجميع لماسقط بفعل البعض قلنا لانسلم اللزوم كيف وقدسقط ما فى ذمة الاصيل باداء الكفيل و الاختلاف فى طرق الاسقاط لاينافى وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه و التوجه اليه فى الصلوة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) و قطعا حتى لايبرأ ذمته باداء غيره (و قد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما فى خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهما و تحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذى لايتعداها معلوم ومن حيث تعدد ماصدق عليه مبهم ومخيرفيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله فى ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا و معنى تخييره التخيير فى ايقاعه بين المعينات و كان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لايلزم الاعملا) اى لاعلما (فهو كالفرض العملى الافى الفوت) اي فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله فى ذلك بل فى ان جاحده لايكفر بل يفسق ان لم يكن مأولا وقداستخف باخبار الاحاد (و قديطلق) لفظ الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض و الواجب بمعنى ان يكون ايتاؤه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعى اوظنى كقولهم الصلوة

واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب) للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لاعفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسيئ (يستحق اللوم) كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهى التى قال محمد فى كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثانى سنة (الزوائد وتاركها لايستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة النبى عليه السلام فى لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهى التى قال محمد فى كتاب الادب وغيره لابأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبى عليه الصلاة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعى فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد يطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابى حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولا يسيئ تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات فى قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرأن * كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتى (وهو دون) سنن (الزوائد) فى المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه كقوله تعالى * لاتبطلوا اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

والسنة على ثلثة اقسام سنة مؤكدة وسنة زائدة وسنة هدى فالاول ما واظب عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مع تركه مرة او مرتين وفى اتيانه ثواب وفى تركه اساءة وكراهة وعتاب لا عقاب وهى مثل السنن الرواتب والنكاح والثانية هى ما لم يواظب عليه السلام على ذلك وفى اتيانه ثواب وليس فى تركه شئ والثالثة هى التى من شعائر الدين كالاذان والاقامة والختان وفى اتيانه ثواب اكثر من ثواب المؤكد وفى تركه نوع عقوبة دون عقوبة الواجب فكل سنة هدى سنة مؤكدة من غير عكس *

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع فى الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة (او لغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفى الثانى يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى) وهو (الى الحل اقرب و) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انها بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاقب بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة كقوله عليه السلام من ضيع سنتى لم ينله شفاعتى فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى قلت المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لا بدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصة وهى ما يشرع ثانيا مبنيا على العذر وهى) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقة لكن (احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجازى) يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من الاخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة بالنظر

فهى ما يعتبر فيه اولا بالذات من المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد فهى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى واباحتها رخصة لانه غير اصلى بل للمكره مبنى على اعذار العباد *

الى غير محلها بل كان نسخا فاتم فى المجازية والافقيرة (اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال الغير وكما فى ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجران قتل باخذ العزيمة) اما الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى فى الكفر اكراها والقضاء فى الصوم والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير والانكار بالقلب فى ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجران قتل فلانه بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه فى المهلكة من غير اعزاز للدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسق ظاهرا فان اسلامهم يدعون الى ان ينكا فى قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثانى فما استبيح مع قيام سبب) للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخى حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينافى حكمه الآتى (فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة فى الاول دون الثانى (قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (وحكمه) ان (العزيمة)

اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن لليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان فى هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر (فما وضع عنا) اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكاليفهم وصعوبتها مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة (والاغلال) هى ايضا مثل لما كانت فى شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص فى العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فما سقط عنا مع مشروعيته لنا فى موضع آخر) المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع فى حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالسلم) فانه بيع والاصل فى البيع ان يلاقى الاعيان لنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع فى سائر البياعات لكنه

سقط فى السلم حتى لم يبق التعين مشروعا اصلا (وكالخمر والميتة للمضطر
والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة فى حقهما لخوف الهلاك على النفس
حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم
ان علم بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل
كذا ذكره الامام الاسبيجابى (قيل فوجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور
فى قوله تعالى * الا ما اضطررتم اليه * وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه
فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل (اقول فيه بحث
لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال
الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم فى حالة
الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على
ما كانت عليه (فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة
متحققة لقوله تعالى * من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان * مع انه لم يدل على اباحته (اجيب بانه ليس استثناء من الحظر
بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم
غضب من الله الا من اكره فينتفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه
على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر
لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض
عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام
المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة
وترك القعدة الاولى مفسدة لما روى ان عمر رضى الله عنه قال لرسول الله
صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل
التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو
القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولى ونحو ذلك فممن يلزم
طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى فى محل يقبله
لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا فى الاعيان ففى محل لا يقبله اذا لم يرتد
من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا
ولا رفق فى هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير فى انواع الكفارة
وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

(فان)

فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين
ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته (فان قيل
اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير (اجيب بان الثواب
الذى يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح المتخفف) فان غسل الرجل
الذى هو عزيمة سقط فى مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع
لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل
يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس
ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما فى المسح
على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم
وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل
ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم (وحكمه)
اى حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه)
وقد بينا ذلك فى الصور المذكورة (فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى
المسح ولم يمسح آخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب فى غير المشروع (قلنا العزيمة
لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل (واما
الوضعى) عطف على قوله فى اول المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان فيه
نوع خفاء عرفه فقال (فان الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول
صفة له) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفى (فالمتعلق
اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى (ان دخل فى الاخر) وهو الحكم
التكليفى فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه) اى
فى الاخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه)
اى الى الآخر (فى الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف
عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الاخر (فشرط والا) اى
وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على وجوده
(فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشئ) اى يدخل فى قوامه فيكون جزءا له
وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل
(وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى يتقوم
بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و)

الثانى (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك
المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع مايقال ان قولنا ركن
زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن مايدخل فى الشئ ومعنى
الزائد مالايدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعنى بالزائد مايكون خارجا
عن الشئ بحيث لاينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به مالاينتفى بانتفائه حكم ذلك
الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب
اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لاينتفى حكم المركب
بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى
الاعتبار الزائد (اما بحسب الكيفية كالاقرار فى الايمان) فانه كيفية معتبرة
فى الايمان بالركنية فانه لايسقط حال الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى
يسقط لعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل فى المركب منه ومن
الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان
كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان
على الكمال لافى حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة فى حقيقته
حتى ان الفاسق لايكون عندهم مؤمنا (واما العلة) وهى لغة المغير
كالمريض لايقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله
النوعى سمى بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود اومن
الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فما يضاف اليه وجوب
الحكم) خرج به مايضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به مايضاف اليه
وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل العلل الوضعية
شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهى) اى العلة الشرعية (مقارنة للمعلول
بالزمان كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح
الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع
العلل للاحكام (ومنا من) فرق بينهما و(جوز التراخى) اى تراخى الحكم
عن العلة (اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا
المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد
وجودها والا لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز باكثر لان
الشرعية بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ
البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى هى العلة العقلية

(فانها)

قيل ان القول بالتقارن يمنع عن اداء النصاب الى الفقير لتقارن الغناء الاداء قلنا الغناء بدوام اليد والمال يصير زكوة تأبيدا لا اولا للعرف ان الصدقة تقع اولا فى كف الرحمن فالمقارنة ممنوعة *

فانها عرض لايبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة
وخلو العلة عن المعلول (قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل
النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لايكون المؤثر
معدوما كما بين حركتى الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت
اعيانا لااعراضا (وثالثا قبول الفسخ يستدعى وجود الحكم لانه المورد له
لاوجود العلة حتى تبقى كيف وهى حروف واصوات ولو سلم ان مورد
الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلايثبت فيما
وراءها (وهى) اى العلة سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير
ولا الترتب لايوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة
اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد
الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى
وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان توضع) اى العلة (له) اى للحكم هذا
تفسير العلة رسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى العلة (فيه)
اى فى الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولايتراخى) الحكم (عنها) اى عن
العلة هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما
(للملك) وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص (واما) علة (اسما
ومعنى) للوضع والتأثير لاحكما لتراخى المعلول اعنى لايترتب ابتداء بل
بواسطة اعم من ان يكون التراخى حقيقيا زمانيا اورتبيا بالتوسط وهذا
جنس تحته انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى اورتبى فعلى الاول اما ان يستند
الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية اوالتقديرية
فان استند (فاما ان يتراخى الحكم الى مالايحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس
اعنى علة اسما ومعنى لاحكما والى مايحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب
وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصرت سميت علة تشبه السبب وعلى الثانى
وهو ان يكون التراخى رتبيا يسمى علة العلة (وقد اشير الى الاقسام الاربعة
بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخى
حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى ما لايحدث بالعلة
(كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق
المشترى موقوفا الا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لايبيع لاحكما لتراخيه
الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده

اعلم ان المعتبر فى حقيقة العلة ثلثة امور الاول اضافة الحكم اليها والثانى تأثيرها فيه والثالث حصوله معها فى الزمان وسميت بالاعتبار الاول علة اسما وبالاعتبار الثانى علة معنى وبالاعتبار الثالث علة حكما *

المتصلة والمنفصلة لامقتصرا فيظهر كونه علة لاسببا اذالسبب لايستند اليه الحكم (فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع (قلنا ذلك الخلاف فى العلل المستنبطة لاالوضعية شرعا (و) البيع (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكما لماسبق فى مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما فى الموقوف ولذا قلنا انه موثر الا ان الاعتاق ههنا لاينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثانى وهو ان يكون التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى مايحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الالام المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرمى) المفضى بواسطة المضى فى الهوا والنفوذ فى المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة فى وجوب القصاص (والتزكية عند الامام) ابى حنيفة فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضى (وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولاضمان الابالتعدى ولذا لاضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين (قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعانى (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية اوالتقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحوانت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف فى النذر بالصلوة والصوم فى وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخى وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبهه بالسبب لان السبب الحقيقى لابدان يتوسط

بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى أخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لايثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها ثبت من اوله اولم يتخلل بينهما زمان لاتكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره فى ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكما لتراخى حكمه فان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب مايحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كماسبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لاحكما لتراخى حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وان كان مؤثرا كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ٧ ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخى رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشرى القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشئ مضاف الى ذلك الشئ كحكم المقتضى الى المقتضى ولاشك ٤ ان مطلق الشرى اوالملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب اوملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر فى المؤثر مؤثر لاحكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفى الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لااسما (كاخر جزئيها) اى العلة (كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك) اى معنى لتأثير كل منهما فى العتق اما القرابة فلانها مؤثرة فى الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لااسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفسه من الاخر كان الموضوع

للعتق الكلّ لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما آخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشتري معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه (واما آخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب الاخر (بخلاف اخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما لا معنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعى الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان احببتنى وابغضتنى فانت كذا لوقوع الجزاء باختبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كما فى العبادات ودواعى الوطئ فى المحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفا له شبهة العلة (كاحد وصفين تركب منها العلة) كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو

(الجزء)

الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر (وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثير تاما او بلا واسطة كلا ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس فى جزء المعلول بل فى نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا تخلل ههنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط فى حكم العلة) كما سيجئ امثلته فان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو فى اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك فى الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله (فما يكون طريقا الى الحكم فقط) اى بلا وضع له ولا تأثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثانى بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعى) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرايع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاءه اما فى الحال او فى المآل والثانى سبب مجازى والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لابد ان يتخلل بينهما علة اولا والثانى سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب

فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع لمتخلل لم يوضع له
فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيقى
وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه) اى وجوب الحكم
او وجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (و بلا تعقل التأثير فى الحكم) كما
يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة
واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
وضعا و بقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع
ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة و بقوله
و بلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير او شبهته
فيها اما الحقيقة ففى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما
الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له و الا كان علة العلة
كما سيجئ تحقيقه واما الثانى فلانضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول
لقصور معنى العلة فى هذا فان فى رفع المانع يتراخى وجوب العلة ظاهرا
كحفر البئر بخلاف قطع الحبل و شق الزق وفى الفعل المفضى يتوسط
عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع
الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول
واما الشبهة ففى المجازى لان شبهة العلة المالية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية
وسيأتى تحقيق جميع ذلك انشاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب
الحقيقى (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك
فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم
فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول الى المقصود
وقد تخلل بينها و بين الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم
دل على الصيد لان ازالة الامن جناية فى حقه لا لتزامه اياه فدلالته
مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة
فى معرض الزوال لم يضمن بها حتى تستقر باتصال القتل الى الصيد والا
صار كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على الصيد الحرم
لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى
كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس

لغلبة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صبيا سلاحا لم يمسكه له) اى للدافع (فقتل
به نفسه) لان ضربه به نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط
فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون فى حكم العلة
(ولا) يضمن (من قال له) اى للصبى (اصعد الشجرة و انفض ثمرتها
لتأكل) انت (اولنأكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره
لمنفعة نفسه من كل وجه فى الاول و من وجه فى الثانى فلا ينقطع الحكم
عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا
لدغته حية و جرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة
فتعذر الترجيح واما اذا قال لآكل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملا له
بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص
والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (فى حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة
المتخللة) بينه وبين الحكم بلا وضع (لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك
السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا (وحكمه ان يضاف
اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه
(كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها
اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف
اليهما فى بدل المحل لانه حكم التسبب لا فى جزاء المباشرة كالقصاص
والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه
مايع واشراع الجناح الى الطريق و وضع الحجر فيه و ترك الحائط المائل
بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود
فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم
القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب
(له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى) ككونه
ايجادا لشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع لمتخلل
لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه
ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى
العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا
عنده على صحة التراخى (كحفر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه
طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشى والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التى فى حكم العلة واجيب بانه لا امتناع فى كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما فى كونه سببا وعلة بالاعتبارين اوشرطا وعلامة اوسببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثانى غير واضح فانه وان امكن فى الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل فى الحفر سبب آخر اختيارى مباح هو المشى دونه فى الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فى ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو كالطبعى ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا فى موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولى باختياره ومايقال ان الشهادة لم يوضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازى وهو طريق) للحكم (يفضى اليه) لا فى الحال بل (فى المآل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما فى القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء

يكون سببا مجازيا (للجزاء و) نحو (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازى (للكفارة) لا حقيقى اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشىء بما يؤل اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر فى ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اى لهذا السبب المجازى (شبهة الحقيقة) عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة فى الاول والجزاء فى الثانى وكل شىء يكون الثابت بسببه مضمونا بذلك الشىء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يملكه بالضمان من وقت الغصب الثانى ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشىء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء فى استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح فى المحارم وشبهة البيع فى الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع فى غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اى تعليقها وتعليق مادونها قال (زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشىء غيره فلا يستدعى محلا ولا حالا (فلا يبطله) اى فحينئذ لا يبطل تنجيزه الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاثة بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه

لما كان المعلق بالشرط واليمين ليسا سببين فى الحال لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك فى الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فى الحال ولا يحتاج الى المحل عند التعلق خلافا للشافعى لانهما سببين فى معنى العلة هذه ✽

حتى وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل القبض وايضا ان الغاصب اذا باع المغصوب فضمنه المالك قيمته جاز بيعه فيكون للقيمة شبهة الثبوت ✽

هذه ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم اعادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق ✽

وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لايشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلثا قلنا بعدما مر ان شبهة العلية تستدعى المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك فى انه لايشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشئ قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهة فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافى لهما زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل (لاهى) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا ولان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لايكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لاتصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ

(ومفضيا)

ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجوا الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب فى فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لاعبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا اودلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك لانه لا كلام فى ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب عليه الحكم على مامر فى مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولاشك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببية لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته اوغير ذلك مما هو ازلى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقايص (فيصح) الايمان (من الصبى) المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعى

وذلك فى الايمان محال لانه لايحتمل عدم المشروعية اصلا (وان لم يخاطب) الصبى (به) اى بالايمان لعدم التكليف فى حقه فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد الكافران يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلوة الوقت) وقدسبق تحقيقه فى مباحث الامر (و) السبب (للزكوة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الاعن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى و يتيسر الاداء (والنماء) على هذا التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه و هو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تأثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى مايناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لابتكرر الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود) اى شهود الشهر وقدسبق تحقيقه فى مباحث المقيد بالوقت (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اى يتحمل مؤنته ونفقته (و يلى عليه) اى ينفذ عليه قوله شاء اوابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب اوعلى محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثانى محال لان العبد لامال له فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لااخراج على الخراب واعترض عليه بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة و المولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لاوجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد و على اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبى والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشئ

سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته و الرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قديضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى *ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا* فلم يجب الامرة (والوقت والاستطاعة) ليسا سببين اذلااضافة اليهما ولاتكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذ لاجواز بدون الوقت ولاوجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته و الخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثانى) اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لايعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبى لانه تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار و يصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم فى العشر باعتبار النماء الحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة و فى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال عن المبغوض المذموم بلسان الشرع و الدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لايجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة (ولذا) اى لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اى العشر والخراج (في سبب واحد) وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب للطهارة ارادة الصلوة) لترتبها عليها في قوله تعالى * اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا * اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض في الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا اوتوضأ من غير وجوب كالوتوضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد ولبس الحدث سببا لان سبب الشئ ما يفضى اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة) يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيها ٤ من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشراب والزنا فانه يلاقى حراما محضا (و) السبب (لشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

(واللباس)

٧ فان قيل لما كان البقاء دون سبب
العكس قلنا وجودها سبب البقاء
البقاء ولكن تعلق لشرعيتها سبب *
٤ لانها تتأدى بالصوم والتحرير
والصدقة وهى عبادة يجب
فيها النية *

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخوص اذ كل احد يشتهى بما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعات كالبيع والنكاح ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى آثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهى اما ان تتعلق بامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار التمدن وهى العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشئ ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه (بلا تأثير) في ذلك الشئ خرج به العلة (ولا افضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اى الشرط (اما) شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اى اضافة الحكم اليه كما في العلة (او الافضاء) اى افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اى يتوقف الحكم كما في الشرط الحقيقى (او توقف انعقاد علته) اى الحكم (عليه) كما في الشرط الجعلى (وهو) اى الشرط المحض قسمان الاول (حقيقى) يتوقف عليه الشئ في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود للنكاح و) اما عند تعذره مثل (الطهارة للصلوة و) الثانى (جعلى) يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالتها) اى كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهى كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

٦ وهذا مخالف لما ذكر في شرح
المغنى للسراج ولا تفاوت في
تحقيق الجناية على الصوم
بالافطار الذى يلاقى فعل نفسه
بالافطار بين الافطار بالحلال
المملوك له وشرب الخمر ونظر
والحرام كما روى ... بانه يتنقض
فيه النصوص القاآنى ... فعل
بالقتل العبد لانه يلاقى فعل
نفسه المملوك به * بل ما وقع
ونقصد التأويل هذه الاية في
تفسير التيسير ان هذه الشرط
نهاية القصر وترك الركوع و
من الصلوة والقيام بالايماء على
السجود وذلك مقصور على
الراحلة حالة الخوف في السفر *

تعليق له به كالشرط (وسمى الشرط دلالة وهذا) اى هذا الشرط دلالة
(يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف
الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو
ما لايعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر
فى الطريق او فى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مايع (وقطع حبل
القنديل) فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم
لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه
فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه
مباح لايصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع
الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم) الى صاحبه
فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة
(فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور
ثبوتية مفضية الى التلف فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك
بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه
مانع عن السقوط فى قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (فى حكم
السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليقى (اعترض بينه وبين
الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المايع اذ لا اختيار فيه (غير
منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه تفرّ الطائر فخرج
فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد)
حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط
المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسط بينه
وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة لحل القيد لما كان متقدما على الاباق
الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة
ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة
واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال
للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (قفص او) باب (اصطبل)
حتى خرج الطير والدابة حيث لايضمن لان كلا منهما فى حكم السبب
ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخير الشرط عن
صورة العلة انما هى فى التعليق لا التحقيق كالشهادة فى النكاح والطهارة

فى الصلوة والعقل فى التصرفات (فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط
فى حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه فى حكم السبب
فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة
للتوقف عليه فى الجملة (لا حكما) اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا
عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف
الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان اشتراط
الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود
الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء
اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى
لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر)
ويبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اى العلة
(معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ معرفه وانما يحتاج
الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان
فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء فى ذاتها او لتحقق
صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق
الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف
موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه
مظهر مثال ما كان مظهرا لنفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلوق
الذى هو علة (للنسب عندهما حتى ابتاه) اى النسب (بشهادة القابلة بها)
اى بالولادة (مطلقا) اى سواء وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار
من الزوج بالحبل او لا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة
لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا فى الرحم فيكان
ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها لا وجوبا
ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما فى غير هذه الحالة (قال الامام
ابو حنيفة رحمه الله (الولادة شرط محض) للنسب فى حقنا لانا نبنى الحكم

والفتوى على قول الامام
نهر

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة فى حق من يعرف الباطن فما كان
باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم
فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة فى حقنا (فلا يثبت)
اى الولادة (الا بحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهى رجلان اورجل
وامرأتان بخلاف مالو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة
وكانت الولادة معرِّفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا اواقر الزوج
بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكان الولادة معرِّفة محضة (و) مثال
ماكان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) اى المظهر لصفة الزنا التى هو
بها علة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل
لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل
هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به
على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة
علته الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرِّفة لصفة العلة
وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لاشرطا محضا
(فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) سواء رجعوا
مع شهود الزنا اووحدهم قبل القضاء اوبعده لان العلامة لايضاف الحكم
اليها لاوجوبا ولاوجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا (واما العلامة)
وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق
وجوب ووجود به وهى اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية
دال على وجود امر خفى (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان
فى) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من
الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية) فانها امارات
لاعلل حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقة والشرط
الحقيقى) وقد سبق انه لامنافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات
والحيثيات ❊الركن الثانى❊ من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع اوالعقل
(الحاكم بالحسن والقبح) اى المحسِّن والمقبِّح للافعال بمعنى الموجب
والمحرِّم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلثة

(وكان)

وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى اراد
ان يبينه فقال فى تفسير الحسن (بمعنى استحقاق المدح) فى الدنيا (والثواب)
فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله
تعالى اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح (والذم) فى الدنيا (والعقاب)
فى العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم
ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من
الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط
(لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب
قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك
الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قلنا لا) نسلم ان المراد بالتعذيب
المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب
لم لايجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة
التعذيب الاخروى فنفيه لاينافى استحقاقه) المعتبر فى مفهوم الواجب
فانه كما عرفت فى ماسبق مايستحق تاركه التعذيب لامايعذب تاركه لجواز
العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع
بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفا)
اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين
عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة
باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كما فى)
صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو
قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبىّ عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث
هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر انهما ليسا
من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
حدا وظلما (قلنا) ماذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا
الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى
الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر
(ولو تم) ماذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لاشئ منهما بذاتى
كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب
الكلى (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى انه لافائدة

للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان
لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المامورية
والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى الله عنه
بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل
مثبت فى الكل (والشرع مبين فى البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء
ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان)
مركوز فى الاذهان (لا ينكره عاقل) حتى الذين لا يتدينون بدين
ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المليين
حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم
ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك
(قلنا الا بالمتنازع فيه) اى لبس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة
وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع
فى ذلك فيبطل قولهم بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل فى استحقاق
الذم وبالقبيح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب
والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير
المتشرع ربما لا يقولون بدار الاخرة والثواب والعقاب والى الاخر بقوله
(ولان من) كان له غرض من الاغراض و(استوى فى) تحصيل (غرضه
الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) اى انقاذ شخص اشرف
على الهلاك وتخليصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول
(الصدق و) يختار الثانى (الانقاذ وماهو) اى اختيارهما ذلك
(الا لحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لا نسلم انه ليس الا لحسنهما
عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصلح) اى انسب بمصلحة
العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل
غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق
ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم
العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا
وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع

المقدر المفروض (و) كون (الثانى) وهو اختيار الانقاذ (اليق برقة الجنسية)
المجبولة فى الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان
ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره
وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع
على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ماهو المتنازع فيه بل
لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا
كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا
(شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال فى جواب
انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى لا انظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب
جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع
ما لم انظر لان ثبوته نظرى لا ضرورى لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو
المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلى والاخر
حلى اشار الى الجدلى بقوله (واجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء
الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفى ماهو الحق
عنده فى صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق
ان النظر يفيد مطلقا وفى الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق
من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا (فان قيل بل هى من النظريات
الجلية التى يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع
من المقدمات (قلنا ولو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغى و يلزم الافحام واشار
الى الحلى بقوله (وان الوجوب) على المكلف فى نفس الامر (لا يتوقف
على العلم به) اى بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب
النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على
النظر هو علمه بذلك لا تحققهما فى نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس
الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم
بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد فى الوجوب التحقق
وفى الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب
عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم
بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لايثبت الشرع ما لم انظر واراد ة التحقق بقوله لا انظر ما لم
يجب صحة جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط
فهذا قياس صحة مادته فى فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذى سموه
حلا (لايدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لااصدقك
ولاانظر فى معجزتك حتى اعلم بوجوبها ولااعلم به حتى يثبت الشرع عندى
ولايثبت عندى حتى انظر لايمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك
لايتوقف على علمك به كما لايخفى وهذا لايرد علينا الا انا نقول قوله لااعلم به
حتى يثبت الشرع عندى مردود لان للنبى حينئذ ان يقول علمك به لايتوقف
على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفى لادراكه فانك اذا تأملت ان دعواى
وان كانت خبرا تحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها
خسرت خسرانا مبينا فى العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها
فلابد من التمييز بينهما ولايحصل الا بالنظر فى المعجزة وهو امر لاضرر فيه
لاعاجلا ولاآجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل
مايدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا
لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام واشار الى الطريق الثانى
من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما
بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول فى الله تعالى وهو (ان لايقبح
منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و)
جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفى كل منهما ابطال البعثة
والشرايع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد (فلايقبح شئ)
من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور)
فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى فى العبد وهو
ان لايقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب عليه
عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول
من قبل الاشاعرة (بانا لانسلم الامتناع العقلى) فى الكذب وخلق المعجزة
وان جزمنا بعدمهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع
عقلا (ولوسلم) امتناعهما عقلا (فلانسلم انه) اى امتناعهما عقلا للقبح
(عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبى
بالمتنبى وكانتفاء لازم الدليل الذى هو المعجز لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف فى المعجزة فى يد الكاذب والالكان الكاذب صادقا وانتفاء
اللازم ملزوم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثانى من قبلهم ايضا (بان) وجود
المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعى (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم
من الصورة (وغيره لايضر) لانه خارج عن البحث (ونحن) معاشر الحنفية
(نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها
(لم يفد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن
بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لاننكره (والمختار)
عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم
فى الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع)
اى الشارع لاالعقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)
لانه نور فى بدن الانسان مثل الشمس فى ملكوت الارض يضئ به الطريق
الذى مبداؤه من حيث ينتهى اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الالة
لاتعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق (قال ابن سينا
العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لاللتصرف فى امر الربوبية والعجب ان
رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لايجعل العقل
الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك
واشار الى الثانى بقوله (ولاينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذى
هو مناط التكليف غير موجود فى اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة
الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص
والمغلوب فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب فى مقابلة
الغالب (فان قيل لولم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى
العلل واللازم باطل (اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر
بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها (واما بطلان اللازم
فلصحة القياس بالاتفاق (قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة
موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفى الوقوف عليه
حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك
تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق
الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب اومعه وان لم يرد الشرع (فى البعض)

الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبى عليه الصلاة والسلام فى اول اقواله والنظر فى معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبى فى اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر فى ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبى عليه الصلاة والسلام فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) فى مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبى العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرّف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان فى شاهق الجبل او فى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا لا يعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبى سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا فى سقوط العبادات عمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبى فيجوز ان يلحق به ايضا فى سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك (زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان و بيان مقداره دليل قاطع بل فى علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبى عليه السلام العمر الذى اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين عشرين الى ستين وقيل ثمانى عشرة او سبع عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبى العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبن عن زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو غفلت وهى مراهقة فوصفت الكفر كذا فى الجامع الكبير وكذا من فى الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبى عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدركا بحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح اضدادها (هو المحمل لقول الامام ابى حنيفة رحمه الله (لا عذر لاحد فى الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد (ويعذر فى الشرايع) المشروعية الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) تمسك به الامام فى هذا المقام قوله تعالى (اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا فى كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لهما سندا يعول عليه وقد ادّى نظرى القاصر وفكرى الفاتر الى انها مستنبطة من الآية الكريمة لكنى لما لم اظفر فى كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

(قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعدّ المسائل اولا ثم نبيّن وجه استنباطها منها (فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق (المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم فى الحسن والقبح (الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع (الثالثة ان مجرد العقل لايكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة (الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين (الخامسة ان العقل لايكفى فى ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشرايع (واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا فى جهنم * ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل * قال الله تعالى فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولاشك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص لايتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولوكان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

الركن الثالث

من المقصد الثانى (فى) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهى ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى * ولله ما فى السموات وما فى الارض * وباعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها

(و) النوع الثانى (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (وكبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه جدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لايجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله ويجرى فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لايقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى * ولكم فى القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء (و) النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لاينافى كونها فى نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ماهو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما
الاختصاص فى المؤمن به فعنى التصديق هو الذى يعبر عنه فى الفارسية
بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله
المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف
بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى
كما يعرفون ابنائهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا
مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على
تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط
الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره هذا عند بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق
بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا
اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله
الذى هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما ورد فى الحديث انه لا ايمان بدون
الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته
الزائد عليه (والفروع اصلها الصلوة) لانها عماد الدين وثانية الايمان
شرعت شكرا للنعمة الظاهرة والباطنة لما فيهما من اعمال الجوارح وافعال
القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت
دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان
(ولاحقها الزكوة) المتعلقة باحدى جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة
البدن ونعمة المال وهى ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال
فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه
شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى
الشهوات وهى صفة قبح فيها ولا قبح فى صفة القهر فكانت النفس اقوى
فى كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات
وامكنة مخصوصات وهى هجرة من الاوطان والخلان فكان دون
الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد
انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم
(ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها

السنن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة
عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثانى من حقوق الله تعالى
(عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة فيها كثير مثل تسميتها
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو
من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية
المشروطة فى العبادات المالية فوجب فى مال الصبى والمجنون الغنيين اعتبارا
لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع
الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على
الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابى يوسف
وينقلب خراجا عند ابى حنيفة (و) الرابعة (مؤنة فيها عقوبة كالخراج)
وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة
والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين
العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان فى ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما
هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى
ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات
والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل
على الائمة يستوفون بطريق الجبر وفى وجوبها معنى العقوبة لكنها لم يجب
الا اجزية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك يسمى كفارات
لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على المسبب) كحافر البئر لان
الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف
لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) لا على (الصبى)
لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب)
من جهتى العبادة والعقوبة فى الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم
واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على
اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة
فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة
وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء
وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى)
كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ

و الناسى و يسقط فى كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت و قد تبين خلافه لاتجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة و ان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلماته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لاحقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اى محضة لايشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان اوقتلا لان سببه محاربة الله ورسوله و قد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق مايجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل و كحد الزنا و السرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب و الاموال و العقول و انما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لايشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الاحد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لانفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه لجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولانقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملك له فى تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة و جزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا اوخطأ لان فعله لايوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب و الجزاء يستدعى ارتكاب محظور و لا فى القتل بالسبب بان حفر بئرا فى غير ملكه فوقع فيها مورثه و هلك اوشهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء فى بعض المواضع تفضلا منه و لم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اى لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار) ثم صار الاقرار المجرد (خلفا) اى قائما مقام الاصل (فى) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار والغانمين) خلفا عنه (اذا عدما) اى الابوان مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار و ان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه و يدفن فى مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (لكنه) اى التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص) وهو قوله تعالى *فلم تجدوا ماء فتيمموا* نقل الحكم فى حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء فى جواز تقدمه على الوقت و تأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم) واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فى حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفا و ان جعل التيمم خلفا عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعى) فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولاداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعد مااتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا فى نفسه لايوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهيرا لا لة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد بذلك فان قيل لو كانت الخلفية فى الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الاثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز عندهما (امامة المتيمم للمتوضئ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة فى حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل فى قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان فى زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد فى الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفية فى الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط وفى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها) اى شرط الخلفية (امكان الاصل) لينعقد السبب للاصل (ثم عدمه) اى عدم الاصل فى الحال (للعارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الماضى فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر

❊ الركن الرابع ❊ من المقصد الثانى

(فى المحكوم عليه وهو المكلف) اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) فى المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم القوة ما به يصير الشئ فاعلا او منفعلا والنفس هى النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهو باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات

وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس فى مبداء الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها ويسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شائت من غير تجشم كسب جديد سمى هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب كان النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (باقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولايخفى ان بعض ماذكر وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوما عليه ولاحاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبى العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان فى الاخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه اذا اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح (واجمالا فيما لايدرك) قالوا ما لايدرك جهته بالعقل لافى حسنه ولافى قبحه فلايحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد وقيل دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لايضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ ما لامنع فيه فمباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لاعقليا وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لاتوقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا واباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لالتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولاحكم) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الاشعرى فيعذران) اى الصبى ومن فى الشاهق (فلايعتبر ايمان الاول) وهو الصبى العاقل (ولاكفر الثانى) وهو من هو فى الشاهق لانتفاء الخطاب

(وعدم)

وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اى الثانى لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لامزيد عليه فلاحاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعنى بعد ما ثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لاتثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع (وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلابد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة (فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غايته ان لايشمل العقل الهيولانى (قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط (فان قيل فعلى هذا لايبقى لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لايخفى (اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان (قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ

للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اى لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اى بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما) اى للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب (غير مقصود) بنفسه بل كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص وجوبه بممكن الاداء عنه) اى كان كل ما يمكن ادؤاه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اى على الصبى (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما اتلف ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافى عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه صلة الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبى (فلا يتحمل) الصبى (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لا تجب على الصبى العقوبة كالقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبى (من حقوقه تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه (وما لا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود فى حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل

عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبى (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلف فى عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابى حنيفة وابى يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذى يكون بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اى اهلية الاداء (فقاصرة تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكامل بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبى والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان فى اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما فى الصبى الغير العاقل او احديهما كما فى الصبى المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه فانه قاصر العقل كالصبى وان كان قوى البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى لقوله تعالى * وما جعل عليكم فى الدين من حرج * فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت فى جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم لان الشرع اقام البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع

محض اوضرر محض اومتردد بينهما صارت ستة فشرع فى تفصيلها فقال (لحق الله تعالى) سواء كان (حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او) كان (قبيحا لا يحتمله) اى غير القبيح (كالكفر اومابينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم (صح من الصبى بلا لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان فى الايمان وفروعه نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه (فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هوله لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى يترتب عليهما فى هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لو عفى عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ماهى عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبى (فى) حق (احكام الدارين) اما فى حق احكام الآخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما فى حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل (وحق العبد ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبى وان لم يأذن الولى وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا) لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان

لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبى فى ذلك العمل (بخلاف العبد) حتى يضمن مستأجره (ان تلف) فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر (واذا قاتل) اى الصبى المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفه وكيلا) اذ فى الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع ولاهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى * وابتلوا اليتامى (بلا عهدة لم يأذن الولى) اى لا يلزم الصبى بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزم العهدة (وان) كان (ضررا) عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبا مظنة المرحمة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما الحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضى) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاء وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه (صح برأى الولى) لان الصبى اهل الحكم مادار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا آجره عيناله (ثم هذا) اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما تردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول

برأى الولى (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولا يملكه الولى (و) صح (من الولى فى رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام و فى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب (ثم العوارض) لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب تغييرا فى بعض احكامهما وسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدا ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط اوآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح ايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبى او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى (الا تبعا) لابويه ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلمت صار المجنون مسلما تبعاله وبقى

النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما فى الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (و يرتد) المجنون (تبعا) لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان وارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس ان يسقط الجنون العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذى اعتبره الشرع (لكنه) اى الجنون (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلى بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابى حنيفة وابى يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف فى اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اى الامتداد (فى الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند ابى حنيفة وابى يوسف (وعند محمد بصلوة) يعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة فى الصلوة لانه وقت جنس الصلوات ثم اشترطوا فى الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد فى سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق فى اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد (فى الصوم باستغراق الشهر) لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا فى الصلوة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل و وظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى احد
عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين فى غسل
اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة
وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا فى التلويح (اقول فيه بحث لان السنة
اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغى ان لا يعتبر بصوم
احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر
وان كان اداؤه فى بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا
كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة
اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته و يتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار
حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قالا فى الصلوة على ما مر (و) الامتداد
(فى الزكوة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابى حنيفة
وابى يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية
وروى هشام عن ابى يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا
فى سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (و يؤاخذ) اى المجنون (بضمان
الافعال فى الاموال) كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا ولعصمة
المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة
و (لا) يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لا يعتد به شرعا لانتفاء تعقل المعانى
فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولى (ومنها الصغر) وانما جعل
من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف
للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية
كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق
وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع
هذا ليس كالجنون كما ذكر فى التلويح اوجه الاول ان العرض فى الجنون على
وليه وفى الصبى على نفسه والثانى انه يؤخر فى الصبى الى ان يعقل ولا يؤخر
فى الجنون الثالث ان فى الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات
بخلاف الصبى الغير العاقل الرابع فى ان الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين
متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف للصبى (وبعده
يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل

(السقوط)

السقوط عن البالغ) بناء على ذلك القدر من الاهلية (كنفس وجوب
الايمان) فانها لا يحتمل السقوط بوجه على ما مر (فاذا اداه) اى الايمان
كان فرضا (واستغنى عن الاعادة) بعد البلوغ و يثاب عليه ايضا بل
(يسقط) عنه (ما يحتمل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب
اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا
وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة
والتبرعات والزام المعاملات اوحقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبى (بالردة)
فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر بردته (وكوجوب القتل) حيث يسقط عنه
ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو و باعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به
لا يكون الصبى محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد
سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبى
لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله (وحرمانه) عن الارث
(بالرق والكفر) ليس لعهدة عليه (بل لمنافاتهما الارث) اما الكافر فلانه
لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا
عليه السلام وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه)
اى يلى غيره بعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان العجز ينافى
الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لا على الولى كما فى المجنون
لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو
اختلال العقل آنا فانا لا متناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء
ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ
كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا فى بعض منها فان فى وضع
الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم
يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على
العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير
فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله و الحق
للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبى العاقل فان قيل قد صرح فى الجامع
بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا
(ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من
شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

كالبيع والشراء والتجارة

اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او بحيث لايتمكن من ملاحظتها الابعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان فى طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطاء كذا فى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغى (وهو) اى النسيان ليس (منافيا للوجوب) لبقاء القدرة لكمال العقل (ولاعذرا فى حقوق العباد) لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لايفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لايكون عذرا (فى حقه تعالى ان قصر العبد) اى وقع العبد فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلايكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى سواء كان معه مايكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لاداعى الى تركها لكن ليس هناك مايذكر اخطارها بالبال اواجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لاتبطل صلوته اذ لاتقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء (وهو) اى النوم لماكان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لاتسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعة كالتنفس ونحوه يصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد العقل حالة النوم و(لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه اوخلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انمايسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لولم تكن الصلوة واجبة لماامر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة (فلاتصح عباراته) فيمايعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان

(الطيور)

الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولاانشاء ولايتصف بصدق ولاكذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته فى الصلوة) فاذا تكلم فى الصلوة نائما لاتفسد واذا قرأ لايصح القراءة واذا قهقه لايبطل الوضوء ولاالصلوة ولما كان فى القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم فى الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لايفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعى يزيل القوى ويعجز به ذوالنهى عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو) وان كان كالنوم فى ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لايوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبى عليه الصلاة والسلام غير معصوم عنه كما لايعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق النوم) واشد منه فى فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولايزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا فى الاحوال كلها) اى القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث فى بعض الاحوال لانه بذاته لايوجب استرخاء المفاصل (ولندرته) اى قلة وقوع الاغماء لاسيما (فى الصلوة يمنع البناء) يعنى اذا انتقض الوضوء بالاغماء فى الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان اوكثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص بجواز البناء

انما ورد فى الحديث الغالب الوقوع (والقياس ان لايسقط واجبا) اى شيئا من الواجب كما فى النوم (لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو فى الصلوة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكوة) فانه لايسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا او سنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكمى) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء) اى حالة البقاء فانه (شرع فى الاصل جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متذللين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لايتجزى) ثبوتا وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى بعضه حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لايتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولاتكلمهما كتكلمه كالمرئتين ولابعد فيه فانه امر اعتبارى ولاتجزى فى الاعتبارات فلايرد ان التكلم لايتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لايناسب التجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان الملميان والانيان قائمان عليه واى توجيه لما فى التلويح انا لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الاخر مشاعا ولايثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم التجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق

صار فى حال البقاء ثابتا بحكم
الشرع حكما من احكامه من
غير ان يراعى فيه معنى الجزاء
حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
فالخراج لايبتدأ على المسلم لثبوته
بطريق العقوبة ولكن يبقى
عليه اذا اشترى ارضا خراجيا
لكونه من الامور الحكمية بقاء ✱

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فمعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لاتصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلايستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لايسقط مابقى شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لايقدر على ازالته قصدا واصالة لاضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لايزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لاالى احد وهى لاتحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لايملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمتى العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم تناف بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لايملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلايملك) الرقيق مكاتبا اوغيره (التسرى) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لايملك المال اولى وفرع على الثانى بقوله (ولايصح حجه) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلاقدرة له مالا وبدنا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه

حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية فى البعض ولا فى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام فيتوقف العتق الى اداء السعاية حتى سقط المالك ولايتضرر العتق اذ هو لايثبت الا فى الكل لعدم التجزى ✱

فى الكل والايلزم الاثر بدون المؤثر ولا فى بعض المحل لان العتق غير متجز فلايثبت العتق اصلا والاعتاق ثابت فوجد المؤثر بدون الاثر وهو العتق ✱

فعنده لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل بل يصير كالمكاتب فيخرج الى الحرية بالسعاية بلارد الى الرق بالعجز كالمكاتب ✱

والحاصل ان الاعتاق ازالة للملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة والملك متجز فالاعتاق متجز عنده وعندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق وهما لايتجزيان فكذا الاعتاق ✱

لا لصحة ادائه اذهو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم فى الرقيق الكامل واما فى المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبى فى حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمى صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا فى الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك (ولا ينافى مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته (كاليد والنكاح والحيوة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون من الارقاء (يتصرف بنفسه باهليته خلافا للشافعى) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما فى الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا بسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وادنى طرقه اليد واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة فى ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحصنه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حيوته لانه ما لك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع والقائمة مأذونا لان اقراره يعمل فى النفس والمال

(اما)

اما محجورا فيصح عند الامام فى القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى القطع فقط (وينافى) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة (كمال) الحال فى (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف (الدنيوية) اى الموضوعة للبشر فى الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما فى ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهايم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد فى يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اى الى الذمة لا بمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة فى المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثر النسل على وجه لا يلحق عدا ثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار فى التسع وهو فى الرقيق عبدا كان او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله فى حق العبيد (فلا ينكح) العبد على البناء للفاعل (الا اثنتين) حرتين او امتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال فى حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرة) فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصف فى المقارنة غلب الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بتضعيف الحل فى الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان لكن الواحدة لا تتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق لا تساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا

فان النكاح اهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن
تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة
الثلثان لانه [illegible] نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكالمالكية) فانها
ايضا من تلك الكرامات وهى فى الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة
وان ملك النكاح (فينقص ديته عن) دية (الحر بما اعتبر فى السرقة والمهر)
وهو عشرة دراهم (بخلاف المرءة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد
اذا قتل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت اوكثرت لا يزاد
على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع فى اقل
ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى
بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا
لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف فى المال يدا لا ملكا فلابد ان ينقص
بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التى توجب
نقصانا فى المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال
ومالكية النكاح ولا يعدمهما لان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف
واقويهما الثانى لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به
وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل
للتصرف فى المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه
مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء
الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة
ينعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف
ديتها (وبتنصيف النعمة يتنصف النقمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة
والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة
بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فيتنصف الحدود) فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب
عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف (يكمل)
الحدود كقطع اليد (و) الرق (ينافى الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء
والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هى تنفيذ القول على
الغير شاء اوابى فينافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل فى الولايات

ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه
فكيف يتعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على
الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
(واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة
الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب
يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى ملك المستحق كما فى سائر اكسابه
فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه فى الرضخ فصح فى حقه ابتداء ثم
تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى فى حق الثبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت فى حقه ابتداء
ثم يتعدى الى الغير ضروره وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا
يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعى اجيب
بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة
بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو
من توابعه (و) الرق ايضا (ينافى ضمان ما ليس بمال) اى لا يجب على العبد
الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى
لا تجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا يجب
الدية فى جنايته خطاء) لانها صلة فى حق الجانى اذ ليست فى مقابلة المال
او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحول بعد
القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فى حق
المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم
لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته
مقام الارش فلم تجب الدية (بل دفعه) وجب (جزاء) لجنايته فاذا مات العبد
لا يجب على المولى شئ (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو
الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام
وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع (وهو) اى
الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له
ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير
التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع فى دار الحرب اوجب اثما فقط
واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهى الاحراز بدار الاسلام

فلا يرد به ان الرق ينافى مالكية المال فكيف اشترك العبد فى الغنيمة *
جواب سؤال ان الامان تصرف فى حق الغير فى الاغتنام او الاسترقاق والولاية للعبد على الغير *

والعبد (كالحر) فى الامر بن فيساويه فى العصمتين (فيقتل الحر (به) اى بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لاتخل بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها فخرج الاستحاضة وماتراه بنت سبع سنين (والنفاس) هى الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم مابين ولادتى بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما لايعدمان الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا) انه ثبت بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلوة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (وللحرج) اى لما كان فى قضاء الصلوة حرج لدخولها فى حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اى الصلوة (دونه) اى الصوم اذ لاحرج فى قضائه لان الحيض لايستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة (ومنها المرض) المراد به غير ماسبق من الجنون والاغماء (وهو لاينافى الاهلية) اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لايخل بالعقل ولايمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر مايتعلق بالعبارة (لكنه) اى المريض (يوجب العجز) فشرعت العبادات معه بقدر المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما بين فى الصلوة والصوم (و) كان ينبغى ان لايتعلق بماله حق الغير ولايثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اى خلافة الوارث والغريم فى المال (فكان) المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فى المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام ولايظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

(اول)

وقيل انما جمعهما لان احكام النفاس مأخوذة من الحيض ✻

واما اذا لم يستوعب النفاس يوما وليلة قائما وجب القضاء كيلا الصلوة مع عدم الحرج لان يخلف الفرع الاصل لان حكمه مأخوذ من الحيض ✻

ولقائل ان يقول ينبغى ان يكون النفاس مسقطا القضاء الصوم اذا استوعب الشهر لحرج قبل حكمه مأخوذ من الحيض ويكون مثله وفيه ان الحرج فى النفاس موجود دون الحيض ✻

ولما ثبت الطهارة فى الصوم خلاف القياس فلم يتعد الى سقوط قضائها مع انه لاحرج فى القضاء بخلافها فى الصلوة فانه على القياس فيتعدى الى سقوط قضائها مع ان فيه حرج ✻

اول السبب (بقدر مايصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار مايقع به صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوراث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لايتعلق به حق الوارث والغريم مثل مازاد على الدين او على ثلثى المال ومثل مايتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق (فكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع المحابات (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتيج اليه) اى الى نقضه (و) كل (مالا يحتمله) اى الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لايقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق الداين فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق الوارث فى الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على الثانى لا الاول (والقياس ان لايملك) المريض (الصلة) وهى تمليك مال للغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة (و) ان لايملك (اداء حق الله تعالى المالى) كالزكوة وصدقة الفطر (و) ان لايملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنا استحسناها) اى تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ماقصر فى صحته قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما ابطلها) اى الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى ✻ كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ✻ الاية ثم نسخ هذه الاية (وتولاها) اى انتصب لبيانها حيث قال الله تعالى ✻ يوصيكم الله فى اولادكم ✻ الاية وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية للوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية كما قال ان مت فهو حر الان اعتاق المريض ينفذ فى الحال دون المعلق ✻

ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الابق مع زوال اليد عنه ✻

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ لبس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات فى صورة الاشياء لبست لهم فى معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا للعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى من جنسه لم يجز لتقوم الجودة فى حقه لان فى العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع فى الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا لا وصية للوارث نفى جنس الوصية فيقتضى ان لا يبقى وصية مشروعة فى حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما فى الرق والمرض والصغر ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الاخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما فى ماله او فى نفسه او عرضه الثانى ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام والفضايح بسبب المعاصى وارتكاب القبايح (وله) اى للموت (حكم الحيوة فى احكام الاخرة) وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاول فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الاخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثانى ما شرع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم والثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب (و) الموت يسقط (مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب الصلات فالموت اولى (الا ان يوصى فتصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (وينافى الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى به او كفيل تؤكد به الذمم وحينئذ يصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث يصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها فى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها فى حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودايع والغصوب) لان فعله غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ما شرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافى الحاجة (فيبقى ما تقضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) تقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) تقدم (وصاياه) من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله من بعد وصية يوصى بها او دين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجده فى يد ورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ما وجب من المال لمقابلة ما ليس بمال فهو صلة *

فان قلت الذمة عبارة عن العهد والعهد انما يكون من الحى والموت يعدم النفس قلت ان هذه التسمية بروية (؟) معنى اصطلاحى لا لغوية وكم من تسميتهم ينافى اللغة كتسميتهم الماهية ذاتية مع ان الشئ لا يستند الى ذاته *

حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة ليس له ان يأخذ *

لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف
ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه
او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته و بخلاف امهات اولاده
ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا
فى الكافى (نظرا له) متعلق بالجميع اى يثبت هذه الحقوق على الترتيب
المذكور نظرا له لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا (و) كذا ايضا (يبقى
الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى
و به يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا يبقى الكتابة بعد
موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يفى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى
بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية و يعتق اولاده ولا يتأذى فى قبره بتأذى
ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذى الميت فى قبره
ما يؤذيه من اهله (و) لذا ايضا قلنا (تغسل المرأة زوجها فى العدة) لان
الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوايجه
خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن لزوجها ان
يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت (فان قيل
المملوكية سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة
اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام
الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له
(والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح
لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثار والميت غير
محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوايجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
(فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن
اهلية الوجوب لم يجب ابتداء للولى القائم مقامه و يؤيده قوله تعالى
* ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا * جعل ثبوت القصاص
للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا صح عفوه
حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته
ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعشائر

اذ لو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص من
حقهم ابتداء (فان قيل فينبغى ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور
الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا
ولا يضمن للباقين شيئا (قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد
لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فثبت
فى حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفى
لا يضمن شيئا للباقين لانه تصرف فى خالص حقه ولذا قال الامام للكبير
ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لا فى حق
الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن
الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة
بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح
عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص ايضا
(عنده) اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم
(حتى لم ينتصب البعض) اى بعض الورثة (خصما عن البعض) الاخر فان
الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف
ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء
وكل منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا
فى حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه
وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
ان ثبوت القصاص حق للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلاحه لحاجة
الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز
وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال
اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج
الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق فى مباحث
القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب
الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول
فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب
بالسبب الذى يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا)
اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه و ينفذ وصاياه) لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لايصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لايصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك و يثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (واما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) مايكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لايصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى و وحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية (واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى * الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم * وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا * ومثل هذا لايكون جهلا (واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبى واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر (اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنانى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

(من)

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم بفيده البراهين القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد الكافر (فى حكم لايقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لايعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته (فى حكم يقبله) اى التبدل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلاة والسلام * اتركوهم ومايدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (فى حكم الدنيا) لاتخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لايتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ماذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيمابينهم (ان تدينوا به) اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ فى ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لايكون الوطئ زنا فيحد قاذفه (ويجب النفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولايفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا برافعتهما الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا برافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لايكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لايثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث فى دينه فلايثبت سببا له فى اعتقادهم و ديانتهم لانه لاعبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان دياناتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على دياناتهم فى باب الربوا ايضا (فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسوق فى دياناتهم ايضا قال الله تعالى * واخذهم الربوا وقد نهوا عنه * واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا فى الاديان كلها واشار الى الثانى بقوله (او استثنى

عن العهد يعنى ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عليه السلام الامن اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلايكون الخطاب قاصرا عنهم فى حقه وبين الثانى بقوله (واما جهل كذلك) اى لايصلح عذرا (لكنه) اى هذا الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف فى زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل فى الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الاخرة) اى كجهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالاخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ماهو المشهور منهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو مادون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغى) وهو الخارج عن اطاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغى (باتلاف نفس عادلة او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اى للباغى (منعة) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسدة ولايؤخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يسترد ما كان فى يده لانه لايملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لايجبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لاتظهر فى حق الشارع ولاتسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لاتخلو عن الاشارة اليه (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلاسقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغى المورث له لايحرم العادل عن ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغى الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الان على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لايرثه بحال لان اعتقاده وتأويله لبس بحجة على العادل (ولاضمان لماله المتلف) عطف على لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الاخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) الثالث (كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القطعى الدلالة والا فيكفر كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى * ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى فى امثال هذه المسائل لاينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (او) فى موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لايسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرئ بها ولايثبت النسب والعدة بها وان كانا ثيبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ولابد فيها من الظن

ليتحقق الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) فى دار الحرب (لم يهاجر الينا) فان جهله بالشرايع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه (و) مسلم فى دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره فى دارنا كما فى قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى * وما كان الله ليضيع ايمانكم * اى صلوتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والمأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على المؤكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطاء يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم البيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السُّكْر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا ومُلجاء (فيمنع كالاغماء) اى كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلا به مخاطبا (او) بطريق (محظور) وهو السُّكْر من كل شراب محرَّم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافى) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون * وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن التقرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كانه قال للصاحى اذا سكرتَ فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننتَ فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها من الصوم والصلوة ونحوهما (ويصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لا ردته) فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحُدَّ ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر (واما الثانى) فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد يؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر بما يحتمله اى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا

كالبنج والافيون اعلم ان فخر الاسلام وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضى خان فى شرح الجامع ناقلا عن ابى حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فاكل فسكر قال يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وفى المبسوط لا بأس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغى له ان يفعل لان الشرب على نية السكر حرام
منه

فلا يصح لانه علق الخطاب بحالة منافية فيتعلق الخطاب بالسكر كابتداء الخطاب فى حالة السكر لا يقال جاز حمل السكر على مبادى النشاط لان سياق الاية وهو قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يأباه لانه يدل على ان الخطاب متوجه حال زوال العقل وقيل لا يأباه لان الغرض ليس نفى العلم عنه بالكلية بل حتى يعلم علما كاملا كما يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول فان قلت تكليف من لا عقل له واقع فان قتل الطفل واتلافه موجب ٦

وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منهما لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده) اى السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه فى غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابو حنيفة لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ بها الحد (ومنها الهزل) فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقى ولا مجازى بل يراد هو ما له عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه فى اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان فى العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره فى العقد) لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لا ينافى الاهلتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على المشى مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر فى التصرفات كيف ينقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقايد) او اخبارات او انشاءات لان التصرفات ان كان احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فعقايد فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على

٦ للضمان والدية من ماله على وليه قلت هذا ليس من باب التكليف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كربط وجوب الصوم بشهود الشهر فظهر ان الخطاب يتوجه على عديم العقل كالسكران ولا يتوجه على عديم العلم كالنائم والمغمى عليه بعدم الفهم وهذا خلاف المعقول لان عديم العلم اولى بالخطاب من عديم العقل والحق ان السكران غير مخاطب حقيقة بل لما قامت قدرته بسبب هو موجبه من جهة العبد عدت قائمة زجرا عليه فى حق الاثم ووجوب القضاء باعتبار الخطاب هنا فلا اشكال

يعنى يحتمل ان يتبدل اعتقاده وان لا يتبدل فرجحنا الثانى وفيه يلزم ان يثبت الاسلام بمجرد التصديق بلا اقرار

(ان)

ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شئ فشرع فى بيان الاقسام الثلثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار * انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم * فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم (والاسلام هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما فى الاكراه لا لان الاصل فى الايمان هو التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان تقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا (واما انشاءات فان احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (فى اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا (على الاعراض) بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اى على الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما فى الخيار (ففسد) العقد كما فى الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى احد العاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار الاخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا

وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا لشئ اصلا لكونه كذبا

التواضع عبارة عن وضع كل واحد من العاقدين رأيهما على شئ

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه فى ثلثة جاز لاان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اى ان لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة اواعرضا اواختلفا فى الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم يتصل بالعقد (لاعندهما) لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتغلب ولان الاصل فى العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح (واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولامغير ههنا لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتباران اصله الجد واللزوم بلامعارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (فى قدر البدل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (فى جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده فى صور الوجهين) الوجه الاول الهزل فى القدر الثانى الهزل فى الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل اوالاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ اواختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالاخر فيقتضى ان يفسد العقد وقد جدا فى اصله وهو يقتضى ان لايفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف الذى هو الثمن لكونه وسيلة لامقصودا (وعندهما) العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى و(بالمواضعة فى صور) الوجه (الاول الاعند اعراضهما) اى ينعقد البيع فى الوجه الثانى بمائة دينار على كل حال وفى الاول بمائة درهم الاان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل فى الاول لايوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقى من المسمى ثمنا وهو

(الالف)

الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف بمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لايفسد كشرط ان لايبيع الدابة بخلاف الهزل فى الجنس حيث لايمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدارهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد وافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لايجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا اومقصودا فبين الاقسام بقوله

(فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته اوعبده بان يعلق طلاقها اوعتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا فى النذر فكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ولان الهزل لايمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخى والرد فى حكمها حتى لايحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاسند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اى مما لايحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما فى الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولايكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للحديث السابق (اوفى قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكر فى العقد الفين ويكون المهر الفا (فان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لامقصود وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا (على ان لم يحضرهما شئ) من الاعراض والبناء (او اختلفا) فى الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابى حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله او فى قدر البدل اى الهزل اما ان يكون فى جنس البدل (ففى الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و) فى صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة التزوج بلامهر اذ لاسبيل الى ثبوت المسمى لان المال لايثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد سمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لايصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) فى صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) فى صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى) قياسا على البيع (وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلايثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اى مما يحتمل الفسخ (مايكون المال فيه مقصودا) حتى لايثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزلا فى الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا فى الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها (ففى) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور

(و) صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا فى) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل فى ذلك فان قيل الهزل وان لم تؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لايثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية فى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولايثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لاتنافى كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لايثبت الا بالذكر فان قيل المال فى النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لاينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيتها) اى ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لايفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اى الهزل (يبطل الابراء) اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اى تسليمها بطريق الهزل يبطلها (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اى بعد طلب المواثبة (التسليم) اى تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اى من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلايكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول

لارتكاب كل محظور والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو بتخصيص
العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وان كان مشروعا محمودا باصله
فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافى الاهليتين)
اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر
عقله فى عمله فلاجرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء
فى الدنيا ابتلاء ويجازى عليه فى الاخرة (و) لا ينافى السفه ايضا (التصرفات)
لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقى اهلا لحقوق
العباد وهى التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها)
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الاية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء
الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم
رشدا اى ان عرفتهم ورأيتهم فيهم صلاحا فى الفعل وحفظا للمال
فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند
الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو
خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل
مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو
لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو متعارف فى الشرع من
تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين
سنة اونس منه الرشد اولم يونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال
من بلغ سفيها اختلفوا (فى حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ
التصرف القولى (فمنعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه
سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه
صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية
وهى بالتميز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا
للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديوان العباد ويصح
عباراته فى الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب
العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال
وجوزه) اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة
حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد
وعفوها من المؤمن فى الاخرة من الله وفى الدنيا من المؤمن حسن وان اصر

(عليها)

عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه
واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال
للافلاس فيصير على المسلمين وبالا على بيت ما لهم عيالا والجواب
ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز
لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبى والمجنون بابطال عبارته
اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة
قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها
فما فوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافى الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه
سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما لقلة
التحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض)
فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب
ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض
اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة (فيؤثر فى قصر اداء ذوات
الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوة حتى
لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء
وعند الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى
ركعتين وان شاء اتم الاربع كما فى الافطار فاذا فاتت لزم الاربع وقد مر
بيان تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن
القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو
الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات فى
السفر لا يقضى فى الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان
ما ثبت فى الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا (فى تأخير) وجوب اداء
(الصوم) الى ادراك عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا
(لكنه) اى السفر لكونه (اختياريا) مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة
تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من ان يلحقه آفة
(لم يحل الفطر لمسافر صام) اى اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل ايضا
الفطر (لمقيم صائم سافر فى رمضان) قيد للمسئلتين وذلك لانعدام
الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره
فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتمكن الشبهة

لقوله تعالى فان كان الذى عليه
الحق سفيها او ضعيفا نص
على اثبات الولاية وذلك بالحجر
عليه نظر اليه كالصبى والجواب
ان المراد بالسفيه الصبى الذى
عقل بالفعل عن ائمة التفسير

فى وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر فى الذمة وهو السفر فانه مبيح فى الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لايمكن دفعها فيؤثر فى اباحة الافطار (ولاتسقط) الكفارة (اذاافطر المقيم) العازم على الصوم فى رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذامرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لايجب الكفارة لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لايجب عليه (واحكامه) اى السفر (يثبت بالخروج استحسانا بالاثر) وهو ماروى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن الصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر لمجاوزتهم العمران والقياس ان لايثبت احكامه الا بعد مضى مدة السفر لان حكم العلة لايثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه (وفى الاقامة قبل الثلثة) اى قبل ثلثة ايام ولياليها (لايشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذانوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان فى غير موضع الاقامة فان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ماليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطاء ورفع عن امتى الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عند قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا اواخطأنا لوجود قصد ماقله ترك التثبت ولذا عد فى المكتسبة (وهو لا ينافيهما) اى الاهليتين لانه لايخل لشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا فى سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما فى القبلة والفتوى (و) يصلح ايضا (شبهة فى) باب (العقوبة) من حدود وقود (حتى) لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لايأثم) اثم الزناء (ولايحد) ولو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لايقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطاء (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه باحتياط فيصلح

سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعنى (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا فى سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لواتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لاينافى عصمة المحل ولهذا لواتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لاجزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجبت الدية) من حيث انها بدل المحل ولذا يتعدد بتعدده لابتعدد الفاعل لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة فى ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لاينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعى لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفى لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد فى النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد فى النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من البشاشة فى الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد فى النائم وعدم الرضى فى المكره مما لايعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة الشئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (وينبغى ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعنى اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت مصدقا اياه فى خطائه ينبغى ان ينعقد البيع يعنى لارواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختيارى ويفسد لفوات الرضا (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما يعدم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر

كما مر وظاهره ان الاكراه يعدمه (ويفسد الاختيار) وهو القصد الى احد طرفى الممكن بترجيحه على الاخر والاكراه لايعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتى لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمته كحرمة النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثانى (ما يعدم الرضاء ولايفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده (بان يكون) الاكراه (بحبسه اوقيده اوضربه اونحوها) مما يوجب غما يعدم الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لايغتمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لايكون اكراها فى حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال فى المنار او لايعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمه (وهو) الاكراه (مطلقا) اى سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار اولا (لاينافيهما) اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافى (الخطاب) ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى فى حالة الاكراه كما فى حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض اومباح اورخصة اوحرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافى (الاختيار) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به (وان افسده) اى الاكراه الاختيار فى بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد اختيار (صحيح وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم

فى مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتى (ولا) اى وان لم يمكن بان لايصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتى ايضا (بقى الحكم منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين مايمكن نسبته الى الحامل وما لايمكن فشرع فى بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففى الاقوال لايصلح المتكلم ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لايصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففى الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لايصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لايبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اى على المتكلم (فان كان) القول مما (لاينفسخ) اى لا يحتمل ولايتوقف (على الرضاء لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التى يجمعها قول القائل * طلاق وعتاق ونكاح ورجعة وعفو وقصاص واليمين كذا النذر * ظهار وايلاء وفيء فهذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر * فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق او اعتق اوتزوج بالاكراه صح لانها لاتبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لايبطل بما لايعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تلف اوحبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهى مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما فى الخلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لايمنعه واما الثانى فلانها التزمته طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة (والا) اى وان لم يكن مما لاينفسخ ولايتوقف على الرضاء بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله فى محله واما الفساد فلعدم الرضاء (كالبيع ونحوه)

اى الاجارة وامثالها (ولا يصح) بالاكراه الملجىء وغيره (الاقارير كلها) اى من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها كالاقوال) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شىء من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزنا) فان الوطىء بالة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (و بعضها لا) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر) الحكم (على الفاعل ايضا) اى كما فى الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل و يرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثانى وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما التبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب

(الحكم)

الحكم (الى الحامل ابتداء) لا انتقالا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا اومالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فموجب الجناية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اى على الحامل (فقط) اى بلا مشاركة الفاعل للحامل فى ذلك الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبدل محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق فى معصية الخالق و ايثاره نفسه على من هو مثله (والحرمات انواع) لما فرغ من بيان حكم الفعل المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط اولا والثانى اما ان يحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلاث انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط و النوع الثالث اما فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد و حقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل والقطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان

اطرف المؤمن من الحرمة ما بنفسه (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها (و) الثانى (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (يبيحها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت فى الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان لم يعلم سقوطها (فيرجى) ان لا يكون آثما صرح به فى المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة) اى لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التى لا تحتمله) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى * الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان * (او) فى حقوقه (التى تحتمله) فى الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) فى جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث (بالملجئ) من الاكراه وذلك لان فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه

(يعتقد)

يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد فى النفس وحق الله تعالى فى الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) ان (ذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاعزازه دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او فى الاحرام (واما فى حقوق العباد) عطف على اما فى حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال فى حق صاحبه ابقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لرفع الظلم لكنه لما لم يكن فى معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد (حكم ما فى حقوقه تعالى) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيه فى انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفا

* الخاتمة فى باب الاجتهاد *

لما كان بحث الاصولى عن الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح (استفراغ المجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه (فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله) واللام فى الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه فى معرفة حكم شرعى لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم غير شرعى او شرعى غير فرعى وهذا التعريف على قول من لا يرى

تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ماسيأتى ان شاء الله تعالى وانما لم اقل
استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف
للاجتهاد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد
اواخذ الفقيه فى تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب
كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما قيد بالمطلق
لان فى المقيد يكفى الاطلاق على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها
(ان يحوى علم الكتاب) اى القرأن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بل
(بمعانيه لغة) اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى مايعلم فى اللغة والصرف والنحو
والمعانى والبيان سليقة وتعليما (و) بمعانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات
الالفاظ اومنوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص اوعام اومجمل
اومبين اوناسخ اومنسوخ اوغيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب
منها عند الرجوع (و) ان يحوى (علم السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا
بل (بمتنها) اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص
والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها الينا من تواتر اوغيره
وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف
وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع
على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه
فى الاجتهاد ولايشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم
بالاسلام تقليدا ولاعلم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب
الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق له فى هذا الزمان
ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك وان امكن الآن سلوك طريقهم
(و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول
والمردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على
احتمال الخطاء) فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا فاذا
كان فيه احتمال الخطاء (فالمجتهد يخطئ) تارة (و يصيب) اخرى (خلافا
للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على
ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا
اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله على رأينا واحد منها وعلى
رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم يتعدد لكلف بغير

المقدور) يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف
بما ليس فى وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) فى الحكم (نحوه) اى مثل
الاجتهاد (فى) امر (القبلة) يعنى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى
فى امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اى فى امر القبلة (متعدد اتفاقا)
فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مأمور
باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلى الى جهات
مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة
(فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب
وعدمه وهو محال (اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان
واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة
لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل
بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام
فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب
على آخر وعلى مقلديه (قلنا) فى الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد
لا اصابة الحق) يعنى لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد
ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه
بقدر الوسع سواء ادى الى ماهو حق عند الله تعالى اوخطاء والتكليف به
يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث (فان قيل المجتهد مأمور
بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق (اجيب بانه يكفى فى المأمور به
ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند
الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه
بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء
لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم
ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع (والجواب
عن الثانى انا لا نسلم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد
صلوة مخالف الامام عالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة
مخالف الامام لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

صلوته يدل على حقية مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطئ للكعبة) صلوته فليس لاصابة الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل وانما المقصود الجهة التى رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى الخلاف بيننا وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقليات) كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المخطئ) فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب (وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابى منصور (لاطلاق الخطاء فى الحديث) يعنى ان الخطاء المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاء (قلنا لو سلم الاعتداد به فى الاصول) يعنى لا نسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به

فى مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (فقد تخلف) هنا (مقتضاه) الذى هو الكمال (لمانع ترتب الحسنة) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد لو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه (ولا يعاقب) المجتهد (عليه) اى على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بينا) فاخطاء المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد (لا يتجزى) اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لو لزم العلم بجميع المآخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك رحمه الله تعالى فى بعض الاحكام لا ادرى وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها (والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثانى انا لا نسلم ذلك لجواز تعلقها بما لم يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه ففى المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وللنا فى ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع امارتها التى قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجز (هو الصواب) المروى عن الامام لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل (واقول التحقيق ان الاجتهاد الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون

بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى فرعى عن دليله فلا ينافى ذلك صدور لا ادرى من المجتهد لما سبق * قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام * عن نفايس عرايس الكلام * التى رصعتها ماشطة العقل ببنان الافهام * وكستها حلل البيان والاعلام * ايدى العبارات والسن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين من رمضان المبارك سنه خمسين وثمان مائة

والحمد لله على الاتمام والصلاة والسلام على سيدنا

ونبينا محمد عليه الصلاة

والسلام

الحمد الذى منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول * التى يسمح بمثلها الزمان وافكار الفحول * الا واحدا بعد واحد وفاقت عند النقاد بالفهم الوقاد على نظائرها بالحسن والبهاء * وفاضت جداول انهارها فى فيفاء القلوب بالتروى والهناء * رصفتها فى صفوف السطور ببنان الفاضل الفقيه الالمعى * ورصعتها على صفحة الصحائف يراعة الامجد اللوذعى * فريد عصره وحيد دهره المشهور الموصوف بمولى خسرو جازاه ربه حسن سعيه فى اولاه واسبغ على ضريحه مزيد فضله فى اخراه * فى زمن من فوض بيده زمام امن الامة * وقلد بكفاية حمايته استراحة الاقاليم والملة * السلطان ابن السلطان (السلطان عبد المجيد خان) ابسط المولى بساط عداله ومرحمته على الانام مدى اوانه وساعته * واقبض على من بغى عن قبول امره وعتا عن تقلد ربقة طاعته * بدار الطباعة العامرة بمعرفة من اشتاق الى تيار لطف ربه المبدئ المعيد محمد سيعد * فى اواسط جمادى الاولى * لسنة ثنتين وستين

ومائتين والف

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı Fatih
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No 1389